

REPUBLICA DE COLOMBIA.
MINISTERIO DE EDUCACION NACIONAL.
FONDO UNIVERSITARIO NACIONAL.

ETIENNE GILSON

LA EXISTENCIA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS EN BOGOTA
DURANTE LOS DIAS 16 A 20 DE ABRIL DE 1956

Versión castellana de Fernando Rivas Sacconi



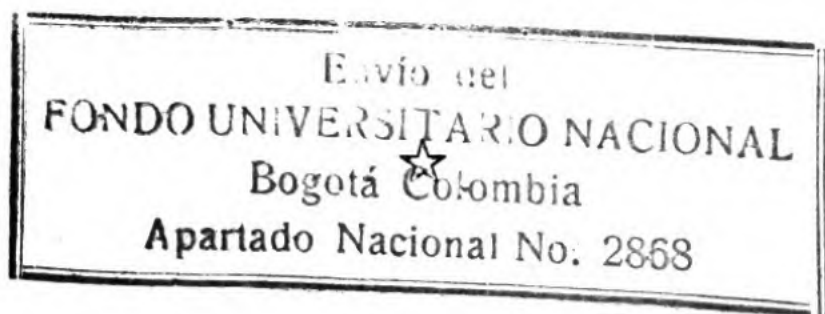
REPUBLICA DE COLOMBIA.
MINISTERIO DE EDUCACION NACIONAL.
FONDO UNIVERSITARIO NACIONAL.

ETIENNE GILSON

LA EXISTENCIA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS EN BOGOTA
DURANTE LOS DIAS 16 A 20 DE ABRIL DE 1956

Versión castellana de Fernando Rivas Sacconi



Enrique Cuñado

PALABRAS LIMINARES

Salen hoy publicadas las cinco primeras conferencias del ciclo que —por invitación del Fondo Universitario Nacional— el profesor Etienne Gilson dictó en Bogotá durante el mes de abril del presente año de 1956.

Las conferencias del profesor Gilson se dividieron en dos series de cinco lecciones, que, si bien unidas íntimamente entre sí, constituyen unidad completa tomadas aisladamente. Así, la primera de estas series fue dedicada al análisis del contributo de Santo Tomás de Aquino al tesoro común de la filosofía católica. En cambio, la segunda parte del ciclo versó sobre la aplicación actual de los grandes principios filosóficos del Aquinate a la solución de los más inquietantes problemas del mundo contemporáneo. Este hecho nos ha permitido dar a la publicidad la primera parte del ciclo sin esperar a que el laborioso y demorado trabajo de traducción de las restantes lecciones fuese cumplido en su integridad.

El profesor Gilson habló de concepto, de lo cual se derivaron dificultades de versión no despreciables. En primer término, no dispuso el Fondo Universitario Nacional de texto escrito, base la mejor y la más segura para una labor plenamente exitosa. En poder del traductor sólo estuvieron las grabaciones realizadas en la Biblioteca Nacional, que no son en todas sus partes ple-

namamente inteligibles y que requirieron una serie de transcripciones sucesivas antes de que la versión castellana pudiera ser acometida. En primer lugar, versión taquigráfica francesa; en segunda instancia, versión mecanográfica francesa y, en tercer lugar, revisión cuidadosa de la versión mecanográfica en el idioma original por parte de un experto tanto en el idioma como en las cuestiones tratadas por el profesor Gilson. Terminado este largo y penoso proceso, comenzaba la labor del traductor, que tampoco ha sido breve ni fácil ni tan satisfactoria como hubiera sido su deseo. Varias veces fue vertiendo al castellano el texto de las lecciones y otras tantas se sintió defraudado e inconforme. Lo que había de más atrayente en la exposición para quienes la escucharon, ese valor de naturalidad e inmediatez en la expresión que la caracterizó, se convirtió en el obstáculo más trascendente para la realización de la versión castellana. La exposición original abunda en redundancias de fondo y de forma; la argumentación se cubre con giros frondosos; la prolijidad verbal llega a ensombrece la claridad del pensamiento directivo. Contra todas estas deficiencias —derivadas de la carencia de texto— se ha combatido para poder realizar una versión castellana que, si bien ajustada a la esencia del pensamiento gilsoniano, fuera también de auténtico buen cuño en nuestro idioma y diáfana manifestación de las ideas del conferenciante.

Por lo que respecta a las referencias bibliográficas y a las citas latinas se ha procurado ceñirse a lo dicho por el mismo Gilson, corrigiendo tan sólo lo que era manifiestamente errado en la transcripción.

Creemos que con esta publicación satisfacemos el deseo de quienes escucharon y de los que no tuvieron la oportunidad de oír la ilustrada palabra del gran filósofo francés.

Estamos convencidos, además, de que estas disquisiciones del gran tomista y medioevalista bien sirven como eslabón inicial de una teoría de publicaciones del Fondo Universitario Nacional sobre temas de indiscutible vigencia cultural.

Confiando en la favorable acogida para esta iniciativa del Fondo Universitario Nacional —habida cuenta en el caso presente de la importancia del tema y de la categoría del autor— damos por bien cumplida nuestra labor de traductores y de ordenadores.

Bogotá, noviembre de 1956.

FERNANDO RIVAS SACCONI

EL DOCTOR DE LA VERDAD CRISTIANA

Conferencia dictada el día 16 de abril de 1956.

Señor Rector:

Permitame que exprese ante todo mi profunda gratitud para con la Universidad Nacional de Colombia — o de *Colombie*, como decimos en Francia— por el honor de confiarme este Cursillo. Espero que la brevedad de este reconocimiento no haga sospechar de su sinceridad. Mi verdadero reconocimiento se hallará en las lecciones que me propongo dictar y en la consagración irrestricta que quiero poner al servicio de vosotros durante el tiempo de mi permanencia.

Señoras y señores:

El programa de este curso contempla dos series de cinco lecciones cada una. Estas dos series, aunque diferentes, estarán íntimamente ligadas entre sí. En la primera de ellas me propongo poner de relieve la que considero —después de largos años de estudio— la mayor contribución de Santo Tomás de Aquino al tesoro común de la filosofía. La simple mención del nombre de un gran filósofo evoca una noción predominante que le es inseparable. Decimos Platón, y pensamos inmediatamente en las ideas; decimos Aristóteles, y viene a la mente el concepto de forma; nombramos a Descartes, y surge de inmediato el *cogito*, el yo pienso; Kant despierta la idea de crítica; Hegel, la del método dialéctico. ¿Y Santo Tomás? ¿Qué noción predominante, en el mismo orden de ideas,

asociamos a la simple mención de su nombre? No sé si hace treinta años se hubiera podido responder inmediatamente. Me parece que, en todo caso, hoy podemos dar respuesta. Si al terminar la última lección de esta primera serie no queda en ninguno la más mínima duda acerca de la esencia del mensaje filosófico de Santo Tomás, bien podrá decirse que la primera parte de nuestro esfuerzo habrá logrado plenamente su objetivo.

La segunda serie de cinco lecciones tendrá diverso propósito. Supongamos que para entonces haya pleno acuerdo sobre el verdadero sentido del mensaje de Santo Tomás de Aquino (desde luego no habrá acuerdo pero vosotros, por gentileza, lo aparentaréis); en tal hipótesis, nos preguntaremos qué se desprende de allí para nosotros, hombres filosofantes de la vigésima centuria. ¿En qué sentido la manera peculiar de concebir la realidad Santo Tomás puede influenciar nuestro propio modo de enfocar y de resolver los problemas cimeros de la filosofía? Este el objetivo de las últimas cinco lecciones. En las primeras cinco dejaré que hable Santo Tomás. En las otras cinco ya no será él responsable de las ideas que allí se expongan, sino su discípulo que, llegado al mundo muchos siglos después, tratará de orientar su propio pensamiento a la luz de los principios del Maestro.

Para entrar en materia, será preciso que nos dirijamos de antemano a la Historia de la Filosofía, que es, por cierto, tan enojosa... La Filosofía es tan agradable, claro, porque en ella se inventa! Pero la Historia de la Filosofía, en cambio, requiere ante todo estudio. Es, no lo niego, algo agobiante, pero es menester comenzar por allí. Pues debemos tomar en consideración la naturaleza y el sentido de la obra de Santo Tomás dentro de su propio ámbito temporal. Y ello es tanto más necesario si queremos evitar a toda costa el presentar su mensaje bajo una luz que tergiverse su sentido. El alcance de la obra de Santo Tomás no puede ser completa ni correcta-

mente apreciado si enfocado de modo directo y haciendo caso omiso de los siglos anteriores.

Cuando dio comienzo a la enseñanza de la teología y de la filosofía —como en sus comentarios sobre Aristóteles— tenía plena conciencia de la situación general que enmarcaría su obra.

Hasta fines del siglo XII la teología no se había preocupado de la existencia de explicaciones del universo y del hombre ajenas a la ideología cristiana. Una de las grandes dificultades de la historia son las ilusiones de perspectiva. Y para nosotros, así sea mentalmente, es muy difícil trasladarnos a las postrimerías de la duodécima centuria. Para aquel entonces no había sido descubierta la América y tampoco el mundo pagano de la antigua Grecia, con especial referencia a su doctrina filosófica. Santo Tomás sí, al hacer sus comentarios de Aristóteles, llegó a compenetrarse con el pensamiento del *Filósofo*. Pero es lo cierto que en los albores del Siglo XIII no era concebible una interpretación del universo que no fuera cristiana, y, menos aún, francamente pagana. ¿Qué era, para aquel entonces, un filósofo? ¿Qué imaginaba un maestro cristiano al pronunciar la palabra filósofo? Pues un sabio de la antigüedad que había dado una explicación del mundo. Pero un sabio pagano, por haber venido antes de Cristo y no haberse beneficiado de la Revelación. Y así era. Aristóteles, Platón, Plotino, los filósofos romanos, todos sin excepción, eran paganos. Y en todo caso, no eran cristianos, porque si posteriores a Cristo, —tales los árabes Alfarabi, Avicena, Averroes y el judío Gheb-Irol— no siguieron, sin embargo, su doctrina. Todos esos especuladores del universo se hermanaban por el mero hecho negativo de no ser cristianos. Un concepto tal es completamente inusitado en nuestros días. Y no damos valor de inseparabilidad a la categoría de filósofo y a la condición de pagano. Pero esta idea era muy común en el Siglo XIII.

Y está condensada en la doble categoría de los *philosophi* y de los *sancti*. San Alberto Magno, al citar las definiciones del alma, las divide en dos grupos: las de los *philosophi* (que son siete) y las de los *sancti*. Por *sancti* no se entiende los santos canonizados y llevados al elenco del Santoral; *sanctus* era todo cristiano que había recibido la gracia santificante en el bautismo y que pensaba a la luz de la Revelación. Los *philosophi* no habían recibido la gracia. En esta denominación tan genérica cabían todos los filosofantes y la filosofía cobijaba todos los sistemas. Y nadie se daba el trabajo de señalar las profundas diferencias doctrinales que estaban amparadas bajo el mismo rótulo. Si abris un *Speculum* medievoal —Dios no quiera, de no ser para castigo y expiación de vuestras culpas— como el de Vicente de Beauvais o el del franciscano Tomás de York, os daréis pronta cuenta de que el autor se servirá alternativamente de Platón, de Aristóteles, de Avicena, Cicerón, Macrobio y Hermes Trismegistos, según más le convenga. Es decir, esta especie de panoramas está abierta a todos los filósofos y a todas las doctrinas, de donde resulta un verdadero cajón de sastre sin consistencia posible.

El primer gran descubrimiento filosófico lo hizo Santo Tomás— discípulo de Alberto Magno, amontonador también de doctrinas heterogéneas— durante su estada en Italia, por los años de 1259 a 1268. Tuvo en sus manos la versión de Aristóteles del dominico William de Mourbec. Este fue su primer contacto con auténtica filosofía. La verdadera filosofía no es eclecticismo ni consiste en proponerse *a priori* las conclusiones para luego confirmarlas en los autores. Esto es retórica, no filosofía. En Aristóteles se dio cuenta de que lo filosófico es algo organizado y que arranca de unos principios para llegar a las conclusiones. Y no a la inversa. Y de Aristóteles aprendió también que lo meramente probable sólo en calidad de tal puede ser sostenido. Ya sabemos, pues que de Aristóteles aprendió todo eso. Pero no sabemos

qué se proponía ser. ¿Acaso filósofo? ¿Prolongación de los *philosophi* o de los *sancti*? Al referirnos a Santo Tomás siempre lo hacemos en su calidad de filósofo, de gran filósofo. Y los que más le queremos —como es mi caso— llegamos a considerarle el más grande de los filósofos. Pero si a él se le hubiera dicho tal cosa, muy probablemente no hubiera entendido. Pues dentro de la perspectiva histórica y de acuerdo con su manera de pensar, Santo Tomás se tuvo siempre por doctor de la verdad cristiana. De existir, como existía, la palabra revelada de Dios, su papel se reducía a enseñarla.

Contaba sólo 6 años —había nacido en 1225— cuando en 1231 fue consagrado monje, con estas simbólicas palabras: *monacus tu es*, según afirmación de un antiguo biógrafo. Se ve a las claras que sus padres tomaron tal decisión sin consultar para nada las exigencias de la psicología profesional ni de la tendencia vocacional, tan en boga en nuestros días. Por el resultado puede juzgarse del acierto de su decisión. Santo Tomás llegó a ser Doctor Universal de la Iglesia. Para explicarnos tan inexplicable acierto hay que acudir al milagro; porque si nos contentamos con la mera casualidad, estamos ante un nuevo fenómeno de naturaleza aún más inexplicable y milagrosa!

Desde el mismo momento en que el pequeño infante ingresó a la Abadía Benedictina de Montecassino fue monje cabal, hasta el día de su muerte. Y fue monje siempre, ya fuera benedictino o dominico. Y en el fondo del alma aunó siempre el espíritu de ambas reglas y a ello se debe su decidida actitud ante el saber.

En los primeros tiempos del Cristianismo se discutió vivamente acerca de la conveniencia de que los sacerdotes y más aún los religiosos pudieran hacer estudios y enseñar. Santo Tomás no titubeó a este propósito y llegó —en la *Suma Teológica*— a plantear la posibilidad de dar a una comunidad como fin principal de actividad la consagración al estudio. Es algo muy avanzado y que su-

pera largamente el problema considerado en términos individuales. Y justifica la creación de comunidades de tal naturaleza con tan buenos argumentos como el de decir que la vida contemplativa está toda enderezada al estudio de la Sagrada Escritura y que para la mejor comprensión de ella es necesario el estudio de las demás ciencias. Y esta actitud fue la misma al través de su vida. Claro está que ese estudio debe siempre ir encaminado a la contemplación de Dios. Y así lo expresó en forma explícita. La obra de Santo Tomás, sin mirarla con el criterio de nuestro tiempo, no presenta nada misterioso, pues las dificultades que nosotros nos formulamos no tenían vigencia alguna para él y para su tiempo. De tal suerte que la ciencia y la filosofía sólo deben llevar a la contemplación más perfecta de Dios. Y no se diga que es imposible estudiar filosofía sin tener interés en ella. Y no se diga lo mismo con respecto al estudio de las ciencias. Es obvio que cierta dosis de interés intelectual directo debe haber en quien las estudia. Pero el último fin es el de ponerlas al servicio del conocimiento de Dios. A veces se quiere ensalzar a Santo Tomás al afirmar que no se limitó tan sólo a la vida contemplativa. Curiosa manera de ensalzarlo, porque parece significar que no siempre realizó el prototipo del religioso.

Y henos en el umbral mismo de un problema que me veo precisado a tratar ante vosotros para sugerir una solución. Problema que ha suscitado enconadas controversias que aún no se han apagado del todo. Pero, bien consideradas las cosas, no se justifica hablar de problemas que no despiertan controversias. Pues en tal caso no valen la pena. Son meras futilidades. Así como pido se me deje en plena libertad para exponer lo que pienso, así también cada uno de vosotros queda en plena libertad para enjuiciar mis palabras y para resolver la cuestión a su modo.

Tal como él mismo se consideraba y tal como lo he venido describiendo ante vosotros, Santo Tomás se per-

fila como teólogo. Surge entonces este interrogante. ¿Cómo calificar la parte filosófica de sus obras teológicas? Para poder absolver esta pregunta es menester tener presente que no hay dos teólogos que coincidan en la definición de teología. Me refiero a los medioevales. Y creo poder afirmar que los conozco bien. Tampoco la Iglesia ha dado una definición oficial o *de fide*. No sabemos a ciencia cierta qué es teología. Creemos saberlo porque tenemos una vaguísima noción. Pero no hay, como decía, una noción compartida por todos. Ni siquiera están identificados Santo Tomás y San Alberto Magno, a pesar de los íntimos lazos que los unen. Y a San Alberto, la opinión pertinente de Santo Tomás, le merece estas palabras poco honrosas: *hoc nimis est*. En otras palabras, es una tontería. Y sigue luego una diatriba para aniquilar lo dicho por Santo Tomás. Sin lograr, claro está, dar una propia, una noción adecuada de teología. En nuestra época se ha difundido un concepto de teología—que no me corresponde juzgar— muy lejano del de Santo Tomás o del que tuvo el *altissimo poeta*, el Dante. Esta nueva noción no implica grandes dificultades. Sabemos que es teológica toda proposición de fe, directa o indirectamente revelada. Para Santo Tomás es teología toda especulación racional sobre las verdades divinas. Mera teología racional. El habernos apartado de este concepto amplio lo debemos a Descartes. Nos hemos vuelto cartesianos.

Atacamos inmisericordemente a Descartes para luego proceder a su modo. Para Descartes es propio de la filosofía todo lo que es racional y producto de nuestra razón; lo demás, las verdades de fe, la revelación, es teología. En otras palabras, no había pugna entre ambos conceptos, entre ambas disciplinas, para los hombres del siglo XIII. Por eso en la *Suma Teológica* hay de todo. Las pruebas de la existencia de Dios, basadas en los cinco caminos tradicionales, son meramente filosóficas y racionales. Pero son teología. La inmortalidad del alma

también es meramente de índole racional. Y es teología. Y tantas otras materias y argumentaciones de índole racional son también teología. En la edición leonina y en la vaticana de la *Suma Contra los Gentiles* se encuentra este mónico: *Hic incipit Summa Contra Gentiles, Summa Philosophica*. Pero, en realidad, no es más filosófica que la otra. En efecto, de las cuatro partes que la integran, las tres primeras son del dominio corriente de la razón; pero no por ello menos teológicas. El mismo orden de la *Suma Contra los Gentiles* es considerado por Santo Tomás eminentemente teológico.

Está más que demostrado el carácter teológico de Santo Tomás. Estamos ahora enfrentados al concepto de teología como ciencia. No basta que el teólogo enseñe las verdades reveladas; es necesario hacer que esas verdades sean asequibles al entendimiento humano. Y para ello hay que servirse de todas las ciencias. ¿Todas las ciencias son adecuadas para los propósitos del teólogo? Hay un límite, en teoría. Allí donde la ciencia no sirva a los fines de la teología. Pero es muy difícil establecer en la práctica qué es utilizable y qué no para los fines de la teología. Bien puede llegar un día un teólogo que utilice con éxito ciertos datos de la ciencia considerados sin interés para los fines de la teología. No olvidemos que Santo Tomás considera la teología la ciencia que está dentro de nosotros mismos, algo así como la huella imborrable del conocimiento que Dios tiene de todas las cosas. En tal hipótesis, todo cabe dentro del radio de acción de la teología. El único límite a la actividad del teólogo lo pone su condición humana, incapaz de abarcar y de señorear el conjunto siempre creciente de los conocimientos. Y en Santo Tomás la filosofía juega precisamente el papel de intérprete de la palabra inefable de Dios. La palabra teología no goza de popularidad en nuestros días. No la goza en concepto de quienes consideran la fe cristiana y sus verdades algo arbitrario, si bien respetable, y algo desligado totalmente de la razón.

Y no la goza —lo que es mucho peor— entre esos cristianos que consideran contraproducente el mencionarla. Tal vez pensando en esto, León XIII, por el año de 1879, en su encíclica *Aeterni Patris* y en dos cartas pertinentes, sugirió para todas estas especulaciones el nombre genérico de filosofía cristiana. No nos extrañe el que sus palabras no hayan sido escuchadas. Nadie se forje la ilusión de ser escuchado por el hecho de ser papa. El pueblo cristiano heredó del judío la terquedad. Pero las disputas meramente lingüísticas no son quizás perniciosas. Con tal de que haya acuerdo sobre la realidad de las cosas. En el caso presente, llámesela como se la llame, no cabe duda de que la doctrina de Santo Tomás, sea teológica o filosófica, es la más amplia expresión de la verdad cristiana.

Es esto lo que me propongo hacer ver hasta la plena persuasión a todos vosotros al hacer referencia a los grandes principios y a la profunda reforma metafísica llevada a feliz término por este gran santo y teólogo.

Muchas gracias.

DIOS Y LA EXISTENCIA

Conferencia dictada el día 17 de abril de 1956.

Señor Rector:

Me ha llegado el turno de quejarme por la mala pasada que me ha hecho. Después de oír su francés, no me siento en absoluto seguro del mío. Por lo tanto, pido un poco de indulgencia.

Hoy nos corresponde examinar uno de los casos más típicos de nacimiento de una idea metafísica del seno de una teología. Aludo a la idea de ser que surge de la teología de Santo Tomás.

Esta idea, esta noción aparece ya completamente estructurada en el comentario de Santo Tomás sobre el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, texto de uso obligado para todo profesor de teología. Pero la misma noción reaparece con plena precisión técnica en el asombroso opúsculo de Santo Tomás, *De Ente et Essentia*, escrito a la edad de 31 años. Como nos es del todo imposible saber cuál proceso mental se realizó en Santo Tomás al descubrirla, tratemos por lo menos de averiguar qué lo movió a convencerse de su importancia y qué justificación halló de ella en su propio espíritu. Es lástima que no quede rastro ni memoria del proceso de formación de las ideas filosóficas en el espíritu del filósofo. Por lo que hace a Santo Tomás podemos afirmar que es muy avaro en confidencias sobre los procesos creativos de su alma. Esta noción de ser se encuentra casi constantemente en los grandes escritos teológicos del Maestro. Toda vez que entran en juego los máximos proble-

mas; siempre que se busca el fondo mismo de la realidad o el origen último de las cosas, el Aquinate recurre a esta noción como respuesta definitiva a todos los interrogantes. Pero la justificación lógica y racional de ella es siempre vaga y tangencial. La razón de esta vaguedad es muy sencilla. La noción de ser es para Santo Tomás y para otros grandes filósofos, la primera de todas. Es el primer principio metafísico. No se puede formar siquiera la más simple frase sin comenzar por el ser, por el modificativo verbal es. La noción de ser está necesariamente presente. Para definir el ser, lo único que se nos ocurre decir es que el ser es. Pues en tal caso no hemos dicho nada importante. Y, sin embargo, no cabe decir más. Recuerdo a este propósito, por ser algo pertinente y análogo, el episodio descrito en una famosa obra metafísica hindú. Al alumno que ha formulado una pregunta demasiado encumbrada le responde el maestro que, cuando algo no puede ser demostrado, basta que el maestro lo enuncie para que se llene de inefable gozo el espíritu del alumno. En cuanto se llega a los primeros principios, sólo es dable ver y es lo único que se nos pide. En esto consiste la grandeza de la metafísica y estriba también su poquedad. Todos poseemos los mismos principios, pero los vemos de distinto modo. Ahora nos cumple amoldarnos al modo de ver la noción de ser en la doctrina de Santo Tomás. Por lo menos dos veces ha emprendido Santo Tomás el camino para explicarnos en lo posible esta noción. Por el momento voy a referirme tan sólo a la *Suma Contra los Gentiles*. Después de haber sentado el hecho de la existencia de Dios, pasa a demostrar, por negaciones progresivas, que Dios no tiene principio ni fin. No es del caso entrar en detalle en estas demostraciones, porque equivaldría a hacer el comentario de la *Suma*. Quiero mostrar simplemente cuál camino sigue el autor para llevarnos al contacto directo del concepto de Dios. Es un camino eminentemente negativo. Nos va enumerando lo que Dios no es. No tiene principio.

Ni fin. Es decir, es eterno. Pero la noción de eternidad es puramente negativa. Dios —sigo la línea del pensamiento tomasiano— no tiene especie alguna de composición. Tercera negativa de atributos. No hay ninguna composición. Ni de materia y forma ni de esencia y acto. Menos aún, de partes fuera de partes dentro del espacio, pues es propia de los seres corpóreos. Tampoco —y esto es mucho más abstracto y metafísico— hay en Dios esa composición tan peculiar entre la cosa o el ser y el hecho que determina su existencia. A esta última prestamos poca atención —quizás porque no se puede pasar la vida filosofando— a pesar de tener enorme trascendencia. Siempre que hablamos de algún ser, implícitamente estamos afirmando dos cosas. Lo que es. Y que existe. Mas nos veríamos en grave aprieto si se nos preguntara en qué consiste el hecho de ser, de meramente ser. Estamos en tal caso enfrentados a una noción sobremanera inquietante, incómoda y fecunda. La noción de acto del ser. Aquello que hace que el ser exista. Santo Tomás se pregunta si en Dios —como en los demás seres— intervienen ambos factores ontológicos. El ser y el acto. De acuerdo con la terminología tradicional, la esencia y el acto de existencia, o la existencia, según el comentarista Bañez. Es muy difícil hablar de todo esto. Cuando me enfrasco en estos asuntos comienzo a balbucir y a titubear. Nos faltan siempre palabras para dar el sentido auténtico del vocablo *es* o *está*. Para mi fortuna me queda el consuelo de que a Santo Tomás también le hicieron falta palabras. La respuesta de Santo Tomás a este planteamiento es rotundamente negativa. Dios es. Y hay que concebirlo como acto puro de existencia. Os será dado pensar que no es nada fácil imaginar este acto puro de existencia. No tengo reparo en confesar que no es fácil tampoco para mí. Ni para Santo Tomás. Y el sentido de su doctrina se reduce a disipar toda ilusión de llegar a saber, plenamente, qué es Dios. En Dios no hay *aquello que es*. Dios es. No se puede ir más allá. Esto no está hecho para

facilitar el abordaje de la intelección del ser divino. No fue Santo Tomás el primero en considerar a Dios el ser a secas. El ser por antonomasia. En la Sagrada Escritura (Libro del Exodo, capítulo II, versículo XIV) hay un texto de todos conocido. San Agustín lo leyó y buscó su verdadero sentido. Permitidme un breve paréntesis para mostrar de cerca la esencia de la labor del teólogo. La Sagrada Escritura es la misma para teólogos y cristianos (es una fortuna poder ir al cielo sin ser teólogos). Pues la Sagrada Escritura relata que Dios dijo a Moisés que El es *Aquel que es*. San Agustín, al leer esto, creyó, porque Dios lo dijo. Pero el teólogo no se detiene allí, en el simple acto de fe; quiere comprender, lo más profundamente posible, el sentido de esta verdad. Es muy probable que por este camino no vaya muy lejos, pero algo es mejor que nada. En su *De Doctrina Christiana* (primera parte, capítulo 32) San Agustín se detiene ante esta proposición y trata de averiguar lo que sea comprensible en ella para su inteligencia. El esfuerzo que está haciendo ahora es esfuerzo humano. De aquí en adelante ya no se trata de la palabra de Dios, sino de lo que un gran espíritu —por grande que sea— puede comprender. Se dice San Agustín que si *Dios es* es el *Ser*. ¿Y qué es el *Ser*? San Agustín conoce bien la filosofía, está pletórico de Platón y, según Platón, el *Ser*, el ser con mayúscula, es lo inmutable. Es una doctrina muy profunda. Porque si la cosa que tenéis en consideración muda, escapa el objeto mismo de la definición. Desde luego, para ser en el sentido cabal y pleno de la palabra, se requiere que algo no cambie. Que no cambie demasiado. O que no cambie demasiado de prisa. Hé aquí la inmutabilidad como atributo del *Ser*. En su *Séptimo Sermón* (párrafo tercero) dirigido a los feligreses que han venido a la misa (ha habido quien tuvo el privilegio de tener a San Agustín de predicador y de no haber dudado de su palabra), dice que la palabra *est, es*, significa que Dios se conserva inmutable en la eternidad, porque no puede

cambiar. Las cosas que cambian no son o no existen de verdad, porque no son permanentes. Lo que cambia sólo es en el pasado o en el futuro, pero en rigor de términos no es. Hé aquí la razón por la cual la Eternidad en persona se ha dignado declararnos que es *Aquel que es*. Es una teología muy grande y muy bella y estoy tentado de decir que ésta sí es verdadera teología. Si preguntáramos a Santo Tomás si al decir Dios que es el *Ser* quiso significar lo inmutable, la contestación sería, de seguro, afirmativa. Pero si además se le preguntara si San Agustín penetró hasta la entraña misma de la palabra divina, creo que su contestación sería algo tangencial o elusiva. Nos invitaría a leer de nuevo el texto pertinente. Y sirviéndonos de exégeta auténtico de la palabra divina, nos demostraría que Dios quiso implicar mucho más que su mera inmutabilidad o su simple eternidad. Quiso darnos a entender —conceptuaría Santo Tomás— que es el acto puro en virtud del cual algo existe. En su *Summa Contra Gentiles* (Libro primero, capítulo 22) dice que Dios alude al acto y no a la esencia. Por lo tanto, al tratar de comprender la autodefinición de Dios, iremos por mal camino si queremos representarnos lo que es; mucho mejor si le concebimos como la existencia pura. La palabra existencia no es adecuada porque es un vocablo abstracto. Indica o describe un estado del ser. Esta jarra tiene existencia. Esta mesa tiene existencia. Esta lámpara también tiene existencia. Todos tenemos existencia durante cierto tiempo. Es una palabra abstracta. Pero *es*, *est*, es un verbo y los verbos no hacen referencia a estados del ser ni designan cualidades. Los verbos aluden a los actos. Si tuviera la suficiente osadía, diría que Dios consiste en hacer una sola cosa y en hacerla al estado puro. Por eso *El es*. Esto, desde luego, nos lleva mucho más adelante del punto donde llegó la especulación teológica de San Agustín. Pero no la perjudica en nada, ya lo dije. Muy al contrario. Es su confirmación luminosa. El concebir algo inmutable no nos resulta fácil porque todo lo

que cae bajo nuestra experiencia cambia continuamente. Pero hay algunos seres que cambian tan lentamente que dan la impresión de permanencia. Pero ahora se nos pide un esfuerzo imaginativo mayor. Se nos pide que nos representemos un acto que no es esto ni aquello ni lo de más allá, un acto del ser que simplemente es. Estamos totalmente perdidos. Y nos hallamos perdidos porque todos los seres que conocemos son *determinados* seres. Este descubrimiento de Santo Tomás es tanto más notable por cuanto se produjo independientemente de la intuición misma del primer principio. Ya no somos espectadores de la obra del teólogo sino del esfuerzo supletorio de la razón, en Santo Tomás, para ir más adentro en el sentido íntimo de la palabra de Dios. Es pura y neta labor filosófica o metafísica en su más simple estado. Aprovechemos esta rara oportunidad de seguir de cerca el pensamiento de un gran filósofo. Hay muy pocos grandes filósofos. Cada siglo no aparecen más de dos verdaderos filósofos. A veces transcurren centurias enteras sin que aparezca uno solo. ¿Qué es lo que está sucediendo? Que Santo Tomás lleva la noción hasta su pureza absoluta. Representar lo que es el ser que cae bajo nuestra experiencia cotidiana es fácil o por lo menos no es muy difícil. Cuando se nos dice que los seres se componen de lo que son y del acto en virtud del cual son, aún nos es posible entender. Porque no se nos pide pensar en el acto separado del ser. Ser a manera de caballo es existir a modo de caballo. Existencia humana es existir a manera de hombre. La mayor parte de los filósofos se contentan con eso. Mas no hace falta un gran esfuerzo de la imaginación para captar en toda su importancia la intrepidez intelectual que implica el haber aislado e individualizado, en su estado puro, la noción de acto de existencia. Santo Tomás se percató bien a las claras de que al hacerlo rebasaba los límites de lo representable y de lo concebible. Y, sin embargo, no retrocedió. Si Dios lo dijo, es posible —dedujo— ser pura y simplemente.

sin ser esto ni aquello ni lo de más allá. Eso es Dios. Esta noción nos produce cierto malestar. Y así debe ser. Y la grandeza de Santo Tomás estriba precisamente en habernos impedido —como metafísico y como filósofo general— tomar con demasiada ligereza el concepto de Dios. Nos ha puesto una barrera metafísica para indicarnos que no somos capaces de definir a Dios. Sabemos lo que Dios no es. Conocemos las mutuas relaciones de Dios y las creaturas. Pero no podemos decir qué es Dios. A pesar de afirmar que *El es*, que es el *Ser*, que es el acto puro de existencia. Y contra el peligro de tomar el asunto muy a la ligera nos previene en la *Suma Teológica*, cuando dice que no por decir que Dios es sabemos en definitiva lo que implica el predicado en el caso de Dios. Quizás sus alumnos debieron argumentarle que para los cristianos el predicado es de claro sentido. Pero Santo Tomás debió decirles que ni paganos ni cristianos saben, a ciencia cierta y en definitiva, lo que representa esa modificación verbal. Y, sin embargo, es casi una perogrullada. Un solo instante de reflexión nos basta para saber que todos los seres que conocemos son *determinados* seres. Por tanto, bien sabemos lo que es ser esto o ser aquello, pero no sabemos ni podemos saber en qué consiste el ser pura y simplemente, porque está más allá de nuestra experiencia sensible y de nuestras posibilidades imaginativas. Esto es talvez lo que hay de más profundo en la metafísica de Santo Tomás. Ello me lleva a pensar que no puede haber demasiados tomistas. Porque no es fácil ser tomista. Claro está que hay tomistas y muchos tomistas. Casi todo el mundo es tomista. Pero se trata, en tales casos, de un Santo Tomás visto y arreglado a la manera de Equis! No creamos que aunque no se sepa en el caso de Dios el valor exacto de la inflexión verbal, siempre algo se sabe al respecto. No. El verdadero Santo Tomás es el que niega toda aproximación de nuestra mente en el caso de Dios. Y procede como verdadero discípulo de Santo Tomás —si cabe hablar de discípulo ante

maestro tan grande— San Juan de la Cruz cuando, lejos de forjarse la ilusión de ver a Dios con la luz de su mente, llegó a convencerse de que en la bruma del no conocimiento de Dios se está más cerca del Ser Supremo. Podríamos expresar todo esto —sin hacer decir a Santo Tomás lo que no dijo— con palabras de nuestro tiempo, para explicarnos mejor lo que Santo Tomás duró tanta fatiga en expresar. Dentro de este espíritu podemos decir que Dios es el acto existencial puro y que es aquel cuya esencia toda se reduce a ser simplemente. Reparemos en que, cuanto más acudimos a nuestras palabras, más nos acercamos al texto de la Sagrada Escritura, a un texto del Evangelio de San Juan (capítulo octavo, versículo 58). Nuestro Señor dice que cuando Abraham no había nacido *El ya es*. Claro está que esto no es filosofía ni metafísica. Un profesor, todo un profesor de filosofía que no concede ninguna importancia a lo que no esté al alcance de la simple razón natural, se cubriría de vergüenza al sólo pensamiento de incluir, en una lección de filosofía, un texto de la Sagrada Escritura. Pero con todo y eso, estos textos de la Sagrada Escritura nos plantean problemas que todo filósofo debe plantearse. ¿Acaso en la palabra de Dios no hay ciertas verdades a cuya sola mención se llena de luz nuestra razón? En este caso sucede algo de esto. Nunca sabremos si Santo Tomás, como gran metafísico, concibió la noción del ser para luego confirmarla en la Sagrada Escritura, o si al leer la Sagrada Escritura intuyó su doctrina del ser, del Ser Supremo. El acto de existencia es lo más importante de todo. Porque Dios es lo más importante. Este es el punto de partida en teología, en filosofía y en cualquier campo. ¿Qué se produjo en el espíritu de Santo Tomás? Desde luego no lo sabemos. Muy probablemente una de esas intuiciones que brotan al contacto de dos luces; en este caso, la de la palabra divina y la de la inteligencia de Santo Tomás. Al llegar a este punto nos asalta la tentación de facilitar estos procesos mentales y de llegar a la conclusión de que.

siendo Dios acto puro de existencia, carece de esencia. El Padre Sertilanges cree ver esta deducción en Santo Tomás. Puede estar en lo cierto. Pero es no menos cierto que al comentar unas palabras de Avicena (*Primus non habet quidditatem*) Santo Tomás dice que algunos infieren de allí que el Ser Supremo no tiene *quiddidad* o esencia. Sin comprometer su juicio al respecto. Siempre afirmó, en cambio, que la esencia de Dios es el acto puro de existencia. Y si hubiese sido esa su intención, ¿por qué nunca la manifestó explícitamente? Voy a dar una explicación —bajo mi propia responsabilidad de historiador— de esta abstención de Santo Tomás. Me baso en la actitud general de su doctrina del conocimiento. Dice que el hombre, aunque compuesto de alma y cuerpo, necesita del cuerpo para el conocimiento de las cosas sensibles, para luego convertir las percepciones en conceptos abstractos. Todo conocimiento tiene el doble origen de la percepción sensible y de la abstracción intelectual. Teniendo en cuenta esta limitación del entendimiento humano, Santo Tomás tuvo buen cuidado de no producir en el lector o en el oyente falsa alegría; aun en el caso de hacer comprender una afirmación verdadera, buscó la manera más viable de hacer comprender al hombre la existencia de un ser que carece de esencia. Un ser carente absolutamente de esencia es inconcebible. Dice entonces que lo que nosotros llamamos esencia en Dios se reduce exclusivamente a su acto de existencia. No digo que esto se entienda perfectamente. No. Pero nos dá la ilusión de entender algo. Nos hace sentir más cerca del acto de existencia, al darle cierto viso de esencia. Acudamos, que no es del todo inútil, a una comparación. Cuando estamos en medio del océano no tenemos noción ninguna de nuestra situación en el espacio. Pero viene el Comandante y nos dá unos datos al respecto y nos parece saber algo sobre nuestra situación geográfica. Lo mismo ocurre en el caso de dar apariencia de esencia a la mera existencia. Todo nos es posible eliminar del con-

cepto de ser, menos su esencia. Más allá nos sumergimos en el caos mental. Esta noción del ser es uno de esos descubrimientos que se producen tan sólo cada cuatro o cinco siglos. Y no se puede ir más allá. Verdadero *nec plus ultra* metafísico. Esto no implica que todos lo entiendan o lo entiendan fácilmente. Santo Tomás es una meta muy difícil de alcanzar. Pero que merece se vaya hacia ella.

Mañana trataremos de acercarnos más familiarmente a esta noción, al verla en una de sus aplicaciones más importantes: la de Dios concebido como creador.

Muchas gracias.

EL SER FINITO Y LA EXISTENCIA

Conferencia dictada el día 18 de abril de 1956.

Es merecedor de atención el hecho de que en filosofía —para la comprensión de Dios— es más fácil el camino del Creador hacia las creaturas que el camino contrario, aunque el punto de partida de nuestro conocimiento de Dios está precisamente en las creaturas. No podemos prescindir de las creaturas para ir a Dios; pero el regreso de Dios hacia las creaturas abre preciosas perspectivas por muchos aspectos.

Esta verdad encuentra su mejor y más concluyente confirmación en la primera consecuencia de nuestra noción de Dios. Y ella nos ayuda a una más completa comprensión de los seres finitos. Sólo a Dios se aplica plena y justificadamente la proposición *El que es o Aquel que es*. En términos metafísicos, esto quiere decir que en Dios el acto de existencia equivale a la esencia de los demás seres. Sólo Dios es su propio acto de existencia. En todos los demás seres hay algo fuera del acto de existencia. Quizás todo podría expresarse con una proposición extremadamente simple.

Todas estas consideraciones nos llevan a la conocidísima doctrina de Santo Tomás sobre la composición de esencia y existencia. Doctrina tan discutida y combatida pero definitivamente triunfante a pesar de haberla vuelto tan abstrusa y complicada a fuerza de someterla a tanto análisis. Es dado preguntar en qué consiste, según esta doctrina, la composición de esencia y existencia.

Siempre que se plantee este punto la contestación debe ser muy sencilla. Que Dios es su propio acto de

existencia y sólo Dios. Porque acto puro de existencia y Dios son dos términos sinónimos e idénticos.

Con sólo formularlo no significa que el asunto sea perfectamente claro. Toda una vida no es suficiente para dilucidarlo plenamente. Hay quien sostiene que se puede ser tomista sin comulgar con la doctrina de la composición. No seré yo quien sostenga esa imposibilidad. Ya he perdido la esperanza de saber en qué consiste, en definitiva, ser tomista. No hay patrón ni metro para medir el tomismo. Al que diga que es tomista hay que creerle. Por lo menos desea serlo. Y hay que estimularlo.

Algunos intérpretes de Santo Tomás han esbozado una lista de posiciones doctrinales a manera de declaración mínima de principios del tomismo. Pero aun así cabe la posibilidad de que, aun repitiendo las mismas palabras sacramentales, se tenga diferentes sentidos de la doctrina contenida en ellas. Por eso creo que no hay que ser muy rígidos en la definición del tomismo y que debemos ser benignos con todos los que se proclaman seguidores de Santo Tomás.

El tomismo me parece una noción analógica. Sin exagerar demasiado, tampoco, por este camino de la amplitud y poniendo siempre algunos límites máximos. Y no es tarea fácil ponerlos. Sirva de ejemplo lo siguiente. Alguien afirma hallarse de acuerdo con Santo Tomás en todo menos en el concepto de ser; en tal hipótesis es casi imposible, por ser ésta una noción básica y fundamental, que haya verdadero acuerdo sobre nada. Y se dan, sin embargo, muchos prosélitos y partidarios de nuestro Santo que no admiten en las creaturas la distinción entre esencia y existencia. Para no ser víctimas de nuestra propia intransigencia, demos el nombre de tomista a todo el que lo reclame honradamente.

Mas, lo menos que puede pedirse en esta materia es que se sostenga lo que salta a la vista del estudio de los textos.

Y así, por ejemplo, Santo Tomás no se cansó de repetir que en todo ser finito hay composición de esencia y existencia. La esencia es el *alguien* o el *algo* y el acto es la determinación actual de ese *alguien* o *algo*.

Pues para Santo Tomás de esos dos elementos ontológicos es infinitamente más importante el segundo, el acto. Es la cúspide de lo ontológico. Y, sin embargo de haber insistido tanto sobre este punto, este tópico ha encontrado la más empecinada resistencia. Pero hay que vencer esta resistencia porque de la preservación de esta doctrina en su más pura expresión depende nada menos que la validez del concepto tomasiano de Dios y del universo.

En el acto puro de existencia, en Dios, participan todas las creaturas. Dios es el acto puro: hé aquí una verdad fundamental ante la cual ceden en importancia y casi palidecen las nociones de categoría, de acto y potencia. Y a existencia se reduce primordialmente el mundo de las creaturas. Pero a existencia participada, no al estado puro, como en Dios. La creatura viene de Dios y por ende es copartícipe de lo existencial.

El primer corolario —de los otros hablaré a espacio en la próxima lección— que se desprende de esta proposición es el de que en el ser finito nada puede añadir perfección al acto de existencia. Porque el acto de existencia viene de Dios y tiene a Dios por término.

En sus *Comentarios sobre la Suma Teológica* el gran comentarista Bañez expresó esta misma verdad sin que las palabras latinas fueran adecuadas para transmitir plenamente la fuerza dialéctica de su argumentación. En francés no hay palabras que sirvan mejor este propósito. Quizá las tenga el castellano. No sé. Voy a acuñar un verbo que se amolde a la vigorosa disquisición de Bañez. Pues, para Bañez, la esencia del ser finito *imperfeciona* o es factor *imperfecionador*. De nuevo tropezamos con nociones extremadamente complicadas. Es propio de la

metafísica. Porque ella se remonta a los supremos principios.

Y entonces nos hallamos —así lo dijo Aristóteles y así lo repitió Santo Tomás— en situación análoga a la del pájaro nocturno que se enfrenta cara a cara con el sol. Le es imposible ver. Hay demasiada luz para sus ojos. También nuestra mirada no resiste la luminosa simplicidad de estas verdades elementales. Pero es menester sostener esa mirada. Es preciso tener el valor de proclamar a voz en cuello que es mejor *ser* escuetamente que *ser algo*. Al llegar a este punto se rebelan totalmente nuestros inveterados hábitos mentales.

¿Será posible que no haya jerarquía y nobleza de valores en las esencias; será admisible que el ser del hombre no sea superior al del árbol y al de la piedra? ¿Y no será el más miserable, el ínfimo de todos los seres aquel que es todo y nada al mismo tiempo?

En primer término Santo Tomás nos diría que estamos confundiendo dos problemas totalmente distintos. Dentro de la imperfección de las esencias hay jerarquía valorativa. Pero el nudo de la cuestión está en que las meras esencias son inoperantes sin la existencia. A ella lo deben todo.

No creo sea dañina una comparación, de mi cuño, desde luego. La imaginación está abolida en metafísica. Pero ante ciertas verdades excesivamente abstrusas es muy conveniente: con la imagen llega la verdad. Obtenida la verdad, se borra la imagen. Pues bien, pensemos en un organismo político y nos será muy fácil definir ampliamente las funciones de los altos funcionarios, de los ministros del despacho, porque están circunscritas y delimitadas; pero no podremos hacer lo propio en tratándose del Jefe del Estado, porque él resume y personifica el poder público en general. Noción vaga en apariencia pero sustanciosísima en realidad. Dándole esencia, es decir, concretando sus funciones, limitaríamos su poder.

Si Dios dijo *Ego sum*, a eso se reduce su infinita perfección. Y en esa aparente indefinición y vaguedad está toda su grandeza metafísica. El ser más noble, por ser *determinado*, dista infinitamente de la perfección divina, del acto puro.

Hemos vuelto a la luminosa argumentación de Bañez.

Al segundo elemento ontológico y principal lo llama Santo Tomás, a veces, *actus essendi*. Dejádme amenizar un poco y al mismo tiempo ilustrar palpablemente esta dualidad de esencia y existencia.

Se trata de la yegua del paladín Rolando. Era una yegua —narra el cuento— mucho más grande, mucho más fuerte, mucho más rápida, mucho más valiente, mucho más resistente que todas las demás yeguas y que todos los caballos de la tierra; mas tenía un único y pequeño defecto: estaba muerta...

Pues donde no hay existencia no hay nada. Y Santo Tomás, por naturaleza tan sereno, se deja llevar, a este respecto, de un gran entusiasmo metafísico.

Llama al *actus essendi* acto de actos, acto por antonomasia.

Pero esto no implica que en la vida ordinaria tengamos siempre presente en la mente y a flor de labio esta importantísima noción.

Pero la metafísica sí nos arranca de nuestras quisi-cosas cotidianas para elevarnos a estas encumbradas reflexiones.

Ni siquiera el científico se preocupa poco ni mucho de estos problemas. El físico —por ejemplo— se contenta con estudiar las relaciones matemáticas existentes entre los elementos de la realidad, con el fin de describirlas. Físicos y biólogos dan por hecho que hay seres y que el mundo existe. Nada más divertido que ver a un sabio en poder de repentinos escrúpulos metafísicos al ser preguntado acerca de la existencia. Su respuesta se limitará a decir que es una noción que no halla en la ciencia.

tiene razón. A la ciencia no le toca ocuparse de la existencia. Si no hubiera sabios no habría ciencia y si no hubiera objetos de estudio para el sabio tampoco habría ciencia.

A la metafísica corresponde llevar a la consideración de los maestros el ser en sí mismo considerado, el ser como tal. Y si a ella cumple averiguar qué es el ser, es claro que su investigación vaya allende el límite de las operaciones de las sustancias físicas y biológicas. Que vaya más allá de las mismas formas en virtud de las cuales los seres físicos o los seres vivientes cumplen sus operaciones. No puede bastarle —al metafísico— cuáles causas obran y cuándo obran. Le interesa saber en qué consiste el ser que obra, además de ser una causa. Tiene que llegar hasta el último término, hasta la noción metafísica del acto del ser o del acto de existencia. Todo depende de que el ser exista o de que exista, por lo menos, su causa, para que haya posibilidad de hablar de algo real, en cualquier campo. Las formas son también actos y causas. Pero causas de algunas operaciones en particular. La forma en virtud de la cual un hombre es un ser humano, explica que sus operaciones sean las propias del ser humano. Pero estas formas específicas están subordinadas al acto que hace que sean, al *actus essendi* o acto de existencia. Al que Santo Tomás llama acto de actos y perfección de perfecciones. Y Bañez añade que el ser es el acto de actos y la perfección de perfecciones.

Cuando los jóvenes —mejor informados que nosotros— hagan la historia de la causa tomista, podrán divertirse a su amaño porque, si no ando errado, uno de los primeros en negar la composición de forma y esencia fue el bretón Hervé Nataly o Hervé Medellec, prepósito general de la orden de predicadores y promotor de la causa de canonización de Santo Tomás de Aquino. Tampoco los superiores de las órdenes religiosas son debidamente acatados.

Antes de terminar quiero poner en guardia a mis colegas contra una ilusión muy peligrosa, la de asimilar la composición de esencia y existencia a la composición de potencia y acto.

La división en acto y potencia se aplica al ser de razón, al ser concebido y captado por el pensamiento. Así sí tiene plena validez la división en acto y potencia. El acto y la potencia no existen; son meras nociones abstractas de nuestra inteligencia que nos sirven de patrón para clasificar los seres. Lo que existe es el ser y desde cuando existe es también acto. Hay que reducir el acto al ser y no el ser al acto. Y la potencia equivale al ser posible. El ser posible también es un ser. Pues el estado de posibilidad es ya un estado del ser. El universo de Santo Tomás es un universo completo. Nada en él es abstracto, los posibles mismos ya son actos en vía de actualización más perfecta. Es un universo dinámico en el cual los seres no padecen la existencia en virtud de inercia metafísica. Todo en este universo es actuante y operante.

¿Cómo ha recibido este universo el acto? ¿Cómo recibe cada sustancia finita este acto y de qué modo lo ejerce?

De ello trataremos mañana, al referirnos a la noción tomista de creación.

Muchas gracias.

EXISTENCIA Y CREACION

Conferencia dictada el día 19 de abril de 1956.

Señoras y señores:

Ante todo quiero complacer la solicitud que se me ha hecho de repetir las nociones de acto y potencia, a las cuales hice referencia en la parte final de mi exposición de ayer. Aunque repetiré gustoso lo ya dicho, no por ello me forjo ilusión alguna de que quienes hicieron tal solicitud queden plenamente satisfechos, porque sé muy bien que entendieron lo que quise decir y su deseo hubiera sido el de que mis palabras tuvieran un sentido diferente. En primer término, diré que se ajusta a la más rigurosa verdad el considerar la división del ser en acto y potencia como la gran división del ser globalmente considerado. Esto, de acuerdo con el sentir de Santo Tomás. Que quiere decir que a todo ser, en términos comunes y abstractos, pueden aplicarse ambas nociones. Ello implica que en toda composición real uno de los elementos es el acto y el otro la potencia. Es el caso de la composición de materia y forma: la primera es la potencia y la segunda el acto. Donde no hay estos dos factores, hay composición de esencia y existencia, que también son respectivamente potencia y acto. Todo ser o está en acto o está en potencia. Pero nunca se llega a una potencia químicamente pura o a un acto igualmente puro. En el *Contra Gentiles* (Libro II, capítulo 54, párrafo décimo) se formula esta objeción: ¿cómo es posible que todos los seres sean compuestos siendo así que no todos tienen materia? Pero contesta de este modo:

la materia y la forma son las dos grandes divisiones de la sustancia natural y por tanto todo ser natural concreto está integrado por materia y forma; pero no acontece lo propio con el ser común, que sólo consta de potencia y acto. Por ser común se entiende el concepto abstracto del ser. Quizás os suceda ver en algunos libros de filosofía —yo los he leído recientemente— con pretensiones de tomismo, considerar el *ens commune* como el principal objeto de la metafísica. Es abominable. El *ens commune* es simplemente una noción general, la noción universal del ser, aplicable a todo cuanto es o existe; pero hacer del *ens commune* el objeto mismo de la metafísica equivale a decir que la metafísica tiene por objeto una mera abstracción. Al fin de la lección anterior me permití indicar (quizás no hubiera debido hacerlo) que la perniciosa costumbre de dar comienzo al estudio de la filosofía tomista por el planteamiento de los conceptos de acto y potencia en términos absolutamente universales, es hija legítima de otra doctrina. Cometí la imprudencia de decirlo y ahora me cumple demostrarlo. Suárez —a quien admiro altamente como metafísico si bien, por ser tomista, no comparto su doctrina, tratando con todo de comprenderla— en sus *Disputas Metafísicas* (Segundo, IV), sostiene que sólo cuando el ser es considerado como esencia, es decir, haciendo abstracción de su existencia, puede válidamente hablarse de la división de acto y potencia. No pongo en duda su gran capacidad metafísica. Lo que sucede es que para él el universo ontológico abarca los seres posibles o esencias y los seres en acto o seres existentes. En Suárez sí es cardinal, ya lo veis, esta división en acto y potencia. Pero una cosa es enseñar a Suárez y otra a Santo Tomás. Esta doctrina la recibió Suárez de Duns Scoto y más remotamente de Avicena. Para Santo Tomás no hay esencias con realidad propia, algo así como entes desligados de relación necesaria con la existencia. En Santo Tomás aludir al ser es incidir en la existencia, ora actual o posible simplemente.

El ser en Santo Tomás es siempre un *habens esse*. La palabra posibilidad no tiene vigencia separada de toda existencia. Para él la esencia está íntimamente vinculada a la existencia y la palabra deriva de *essendo* o, dicho de otro modo, de lo que existe. La esencia es lo que es capaz de recibir y transmitir existencia. No es posible seguir, así sea mentalmente, tres o cuatro metafísicas al mismo tiempo. El ser metafísico de Santo Tomás es eminentemente real. Y vamos a corroborarlo en la doctrina tomasiana de la creación. Santo Tomás ha llegado, por una serie de argumentaciones, a la existencia de un ser inmóvil y necesario. Pero el Dios de Santo Tomás, si bien logrado filosóficamente en argumentaciones de griegos y árabes, es un Dios totalmente distinto al de esos filósofos. Para ellos el primer ser, el primer motor también estaba en movimiento. Con Santo Tomás llegamos al primer motor *inmóvil*, simple, acto puro y acto puro de existencia. Fluye de aquí que los nexos del primer motor inmóvil de Santo Tomás con el universo no pueden ser los mismos del primer motor de Aristóteles. Como ser infinito no tiene ningún nexo necesario con lo finito. Lo que interesa es saber si un ser infinito es capaz de crear un universo. Para él no se plantean ciertas preguntas que han preocupado a otros filósofos posteriores. No hay razón alguna para la creación del universo sino la de la voluntad omnimoda de Dios. Dios carece de causa. Su voluntad también está exenta de causa. Y en la *Suma Teológica* (I, 19, 5) sostiene que no hay causa para la creación del universo. Hé aquí un caso en que es preciso ser modestos. A todo los escolásticos aplican la causalidad; pero en éste de la creación del mundo, en este hecho no opera tal principio. Tenemos que resignarnos a no saber el motivo de la creación del universo. Tampoco se plantea Santo Tomás el problema que se planteó Leibnitz. El de la razón determinante de que el mundo sea tal como es y no de otra manera. Si no apremiara el tiempo me gustaría demostrar que este pro-

blema está bien traído y que tiene profundo sentido. De acuerdo con los principios básicos de la filosofía de Leibnitz al ser Dios perfecto no se concibe la creación de un mundo distinto porque ello implicaría posibilidad de error en Dios. La expresión *que existía* es tomada de Leibnitz, pues tiene sentido preciso en su filosofía, en su Teodicea. Se trata de justificar a Dios por haber hecho el mundo o el universo tal como es, basándose en el principio de razón suficiente y en la perfección de Dios. Para Santo Tomás no hay lugar siquiera para una justificación de Dios. Dios es perfecto. Consiguientemente ha creado el universo que quería crear. Pero este universo es un universo finito. El creador, en cambio, por ser el acto puro de existencia, es infinito. Por tanto hay una infinidad de grados posibles entre un universo finito y su creador. Claro está que Dios hubiera podido crear un universo mejor que el actual, pero aun en esa hipótesis podría concebirse uno aún mejor. Y esta cadena de universos mejores sería infinita y nunca se podría determinar la razón de la elección hecha por Dios. Viene muy a cuento una frase de uno de los personajes de las novelas de Kipling. El doctor Botlar, al referirse a las fresas, hace una observación graciosa, casi cómica: que bien pudo Dios crear una fruta mejor que la fresa, pero no lo hizo. Cualquier ser creado por Dios es bueno. Y su creación es perfecta. Y no hay universos mejores que todos los universos posibles porque, como lo dice Santo Tomás al contestar la tercera objeción (*Suma Teológica*, I, 25, 6), puede hacer muchas otras cosas o añadir alguna a la creación tal como es actualmente y en tal caso tendríamos un universo mejor. He dado la referencia exacta porque esta afirmación asombra a muchos. Pero Santo Tomás no trata de indagar cuál razón tuvo Dios para no crear un mundo mejor. El sabe que Dios es libre. La distancia entre lo finito y lo infinito será siempre infinita. En el sentido leibnitziano del término no habrá nunca justificación posible. Para aclarar hasta el máxi-

mo límite este punto, Santo Tomás se dirige nuevamente a la noción fundamental y básica de toda su doctrina. Vuelve a la definición de Dios y a su pleno sentido. Y cuando trata de dar la razón metafísica de la creación en general y no tan sólo del universo actual, se le ocurre un argumento de conveniencia. Mas esta palabra no es la más idónea. Y es muy difícil encontrar una mejor. No la hay en francés ni en inglés, hasta donde se me alcanza. Es muy posible que la haya en español. Al decir conveniencia Santo Tomás tiene en mente lo siguiente: siendo Dios *Aquel* que es, fluye de allí de manera absolutamente natural que sea creador. Bien podéis daros cuenta de que no sé cómo expresarme. Tampoco la palabra natural es adecuada. En Dios no cabe hablar propiamente de naturaleza. Sin embargo, al saber cómo es Dios, cómo es nuestro Dios cristiano, nos parece que era de esperarse que creara el universo. No estaba obligado a hacerlo. Pero, francamente, nuestro Dios se compagina muy bien con la creación. No se puede decir lo mismo de todas las concepciones cristianas de Dios. Si, por ejemplo, tomamos la magnífica y hermosísima concepción agustiniana que identifica a Dios con la inmutabilidad frente a la mutabilidad de las creaturas, no se nos aparece tan claro que Dios, perfectamente libre y con voluntad omnímoda, haya creado exactamente lo contrario de la inmutabilidad. Este pensamiento dio pie para el admirable libro de las *Confesiones*. Y a San Agustín también somos deudores del inigualable análisis del tiempo y del devenir. San Agustín dice además que la mudanza en los seres mudables no es permanente. Es cierto que hay cambio. Pero hay también estabilidad y la obra de la redención consiste precisamente en infundir a esta mutabilidad una creciente estabilidad hasta que la creatura llegue a la inmovilidad del ser divino. No es fácil postergar la teología de San Agustín. Pero en este punto es poco comprensible. Mucho más nítida la posición de Santo Tomás. Porque crear es dar existencia y el creador, en su

doctrina, es exactamente la esencia de la existencia. Y en tal caso es un creador que hace entrega de sí mismo y hace partícipe a la creatura de su propia esencia. Voy a llevar el análisis de la doctrina de Santo Tomás hasta su fuente teológica, no para hacer teología, que no nos compete, sino para percatarnos de su unidad. En su *De Potentia* (cuestión 2, artículo I) plantea la cuestión de la capacidad de Dios para engendrar. De la generación o concepción del Verbo. Es pura teología. La comunicación es propia de la naturaleza de todo acto. Todo ser que actúa lo hace en virtud de su acto. Ahora bien: actuar, no es cosa distinta a comunicar aquello por lo cual se actúa, en la medida de lo posible. Pero la naturaleza divina es en máximo grado acto puro. De allí que la naturaleza divina se comunice también en la medida de lo posible. Entre paréntesis, esto ya no nos sorprende. Estamos contemplando uno de esos frescos pictóricos que golpean la imaginación del metafísico y nos subyuga el que Santo Tomás lo pinte con tanta sencillez. Pues, la naturaleza divina se comunica a las creaturas por el camino de la semejanza solamente. Esta es una fórmula deliciosa. La primera evidencia es la de la existencia de las creaturas. Apenas miramos las creaturas caemos en cuenta de su semejanza con el modelo divino. En la existencia está el punto de similitud. En el hecho de existir —dice Santo Tomás— se parecen a Dios. No hace falta recurrir a sutiles análisis metafísicos o fenomenológicos para encontrar todos los grados de la imagen divina en la naturaleza del hombre. O en la de la piedra. Todo lo que es, por el simple hecho de ser, está hecho a imagen y semejanza de *Aquel que es*. Estamos abocados a lo más profundo y conmovedor de la metafísica y de la física de Santo Tomás. Todo lo que cae bajo nuestra mirada —hombre, animal, árbol, hierba o guijarro— es imagen y semejanza de Dios. Hasta aquí Santo Tomás ha procedido como filósofo. De aquí en adelante asume actitud teológica y basado en el credo católico plantea

otra manera de comunicación de la naturaleza divina, la comunicación por comunicación, por así decirlo, la comunicación por comunicación natural. De nuevo le faltan palabras. De tal suerte que, así como aquel que recibe la humanidad es hombre verdadero, aquel a quien se comunica la divinidad es Dios y no solamente su imagen y semejanza. He allí la concepción del Verbo. Mas dejemos a un lado el problema de la generación del Verbo, porque sobrepasa demasiado los límites de nuestra búsqueda filosófica. Teniéndolo siempre presente, sin embargo. El Dios de los cristianos es el *Ser*, es la fecundidad y ante todo la fecundidad interior. Es origen de los procesos interiores. Uno de estos procesos es el del Verbo, el del intelecto, que por vía de semejanza podemos llamar generativo. El otro es proceso de la voluntad y el amor, que es más bien impulsivo o tendiente hacia algo. Vemos que la teología de la Trinidad encuentra su raíz en la noción misma de Dios como acto puro de existencia que requiere prolongarse bajo forma de otros seres.

Vistas las cosas de este modo, nada que se acompañe más completamente a la esencia de Dios que su faz creadora. A este propósito creo conveniente se me dé licencia para traer a cuento otro problema inherente al acto creativo de la divinidad que Santo Tomás dilucida con gran beneficio para todos los diversos aspectos del complejo problema de la creación. Es el siguiente: ¿a quién corresponde este acto: a toda la esencia divina o tan sólo a alguna de las personas? Se necesita bastante osadía intelectual para plantearse este problema y Santo Tomás se lo plantea en la *Suma Teológica* (primera parte, cuestión 45, artículo 6º). Me ha divertido siempre hallar la respuesta a las preguntas de Santo Tomás antes de leer el texto respectivo. Muchas veces se incurre en yerro y al encontrar la respuesta de Santo Tomás —de luminosa evidencia— no nos conformamos con no haberla logrado por nuestra propia cuenta. En el caso presente se siente

uno tentado a atribuir la creación a una de las personas de la divinidad en particular. Pero el *Símbolo de Nicea* atribuye el acto creador tanto al Verbo como al Padre. Ahora bien: sería casi inconcebible el que la Tercera Persona no tuviera ninguna participación en acto tan importante. Puede de allí concluirse que en la doctrina tomista el acto creador es propio de las Tres Personas. Y Santo Tomás no desaprobaba. Pero tenemos que ir un poco más a fondo. Porque hay que establecer plenamente qué es el acto creador. Crear es producir el ser o la existencia de las cosas. Y puesto que todo ser que actúa produce algo que se le parece, se puede inferir cuál es el principio de la acción con sólo considerar el efecto de la misma acción. Al ver el fuego sabemos que la causa es también el fuego. Lo que Dios produce es el *esse* o acto de existencia de las cosas. En consecuencia, el crear debe pertenecer a Dios según su *esse*. Y entonces, en este punto de su argumentación, Santo Tomás, tranquilamente, como si cayera de su peso, concluye que el *esse* es en Dios su propia esencia y la esencia de las Tres Personas por igual. Por lo tanto el crear no es propio y privativo de ninguna de las Tres Personas en sí misma considerada, sino que es un acto de procedencia común, de toda la Santísima Trinidad. Crear es hacer que las cosas sean lo que son. Crear es organizar el mundo tal como Dios lo ha organizado. Crear es establecer voluntaria y libremente las leyes que rigen el universo. Pero ante todo es, como lo dice Santo Tomás, producir el *esse* del *nihil*, de la nada absoluta. Y la esencia misma de la creación estriba en esta participación de la esencia finita en la esencia infinita o acto puro de existencia. Santo Tomás, en la *Suma Teológica* (I, 45, 5) dice que, a la manera que el individuo participa en la naturaleza humana en general, así también el ser creado participa en la propia *natura essendi*. De aquí deduce que sólo las sustancias, en términos estrictos, pueden ser creadas. Porque sólo ellas son capaces de ser en sí. ¿En qué que-

dan entonces los accidentes, las cualidades, los defectos y enfermedades? Pues todo eso ha sido concreado, es decir, creado en y con la sustancia. Pero surge otra pregunta de no menor vigencia. Las sustancias finitas son compuestas y compuestas de esencia y existencia. Cabe legítimamente preguntar a cuál de las dos se dirige en primer término el impacto del acto creativo, si a la esencia o a la existencia. Pues no cabe vacilación posible. A la existencia, que es algo así como el corazón o la médula del ser creado. Al *esse* se dirige antelacionadamente el acto creador. Claro está que no puede concebirse un acto de existencia sin esencia. Tomando pie en el *De Causis*, de Platón, Santo Tomás dice que la primera de las creaturas es la existencia. En el *De Causis*, que no hace a nuestro propósito, no es este el sentido. Es éste otro de esos momentos en que Santo Tomás se siente invadido por una de esas grandes emociones metafísicas que se traducen en elegante vestidura retórica, sin perjuicio de la densidad metafísica de las ideas. De esto deduce Santo Tomás que el *esse* es lo más íntimo de todos los seres, porque es el acto con respecto al cual todo lo restante es simple potencia del ser. *Quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest*. Con estas palabras quiere darnos a entender que el acto existencial es lo eterno de la realidad del ser. Y al referirse a Dios como causa propia de la existencia actual en todos los seres en general, se expresa así: *ipsius esse universalis*. Y este acto del ser es lo más íntimo que hay en las cosas creadas. *Quod inter omnia est magis intimum*. Al conectar estas dos proposiciones, la de que el acto del ser es el efecto propio de Dios y la de que este acto es lo más íntimo del ser, llega a la conclusión de que Dios es lo más íntimo que hay en todos los seres creados. Dios obra infinitamente en todas las cosas y se encuentra íntimamente presente en ellas por razón del ser que les da. Una cosa se encuentra siempre presente allí donde opera, y puesto que Dios opera en todas las cosas al conferirles

existencia, síguese que Dios está omnipresente (*Suma Teológica*, I, VIII, I). Y está presente como ser operante o elemento agente. Y Dios está presente con su esencia. Es la presencia de su esencia. *Quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi.*

Es esta una de esas conclusiones que no basta tener presentes una sola vez sino que hay que meditar a menudo para penetrar hasta lo íntimo en su sentido, pues no nos son familiares ni son producto de nuestra experiencia cotidiana. Aun desde el ángulo religioso esta conclusión es mística y hermosa. Hasta el más humilde de los seres lleva impreso el testimonio de la presencia y de la naturaleza de Dios. Ahora sí se nos aparece claro que no puede presentarse el pensamiento del Aquinate dividido o parcializado. Esta es la filosofía cristiana de León XIII. Y de los filósofos cristianos decía el mismo gran pontífice que unen la profundidad de la fe cristiana a la energía del filósofo, sin que el esplendor de las verdades divinas menoscabe la claridad del entendimiento; antes bien ennoblécelo y consolidalo. No creo que nadie pueda contradecir esta afirmación del pontífice al aplicarla a Santo Tomás. A vosotros el fallo. A mi modo de ver, según se avanza en el estudio de los principios metafísicos tomasianos, más se comprueba el acierto de la opinión luminosa de León XIII. Quien además declaró a Santo Tomás Doctor Común de la Iglesia Universal. Claro está que ello no implica el que pueda separarse de todo el movimiento global de la especulación cristiana, desde el tiempo de San Justino Mártir hasta las postrimerías de la Edad Media. Me refiero a la patristica y a la escolástica.

En la próxima y última de estas cinco lecciones hablaremos de otra consecuencia de esta noción fundamental del ser sobre la más noble de las creaturas de Dios.

Muchas gracias.

EL HOMBRE Y LA EXISTENCIA

Conferencia dictada el día 20 de abril de 1956.

Señoras y señores:

Antes de entrar en materia, quiero satisfacer dos peticiones, muy puestas en razón, que se me han hecho.

La primera se refiere a una de esas cuestiones que se plantea Santo Tomás y que sirven de buen ejercicio mental al tratar de responderlas por nuestra propia cuenta. Hé aquí un ejemplo: Un señor feudal comunica a su esposa su decisión de participar en las cruzadas y la esposa le advierte que durante su ausencia pueden suceder muchas cosas, especialmente en lo concerniente a los vínculos conyugales. Se pregunta: ¿Qué debe hacer el marido? La respuesta se halla en el cuestionario de Santo Tomás. No puedo dar la referencia porque no tengo conmigo el cuestionario, puesto que viajo en avión. La segunda petición se dirige a que dé de nuevo las citas pertinentes en Santo Tomás y que respaldan lo que dije con respecto a la presencia íntima e inmediata de Dios en el alma humana. El primer texto corresponde a la *Suma Teológica* (parte primera, cuestión 105, artículo 5), y dice que, siendo Dios la causa propia del acto del ser, se encuentra universalmente en todas las cosas; y como es más íntimo a cada cosa, se sigue que Dios opera íntimamente en todas las cosas. El segundo texto corresponde también a la *Suma Teológica* (parte primera, cuestión 8, artículo 1) y dice que Dios no crea solamente en el momento de la creación sino hasta cuando mantiene la existencia. De aquí también se deduce la inti-

midad de Dios en la creatura. El tercer texto, de nuevo tomado de la *Suma Teológica* (primera parte, cuestión 8, artículo 3), alude al modo como se ejerce esta presencia. Que Dios está presente con su esencia por estar en todas las cosas como causa del ser. Y hay otro texto, que, por ser un poco desasosegante, no había osado citar ayer y que corresponde a la *Suma Teológica* (parte primera, cuestión 8, artículo 3), donde se repite aquello de que Dios está presente en todas las cosas por su esencia: *Quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi*.

Porque está presente en todas las cosas con su sustancia en cuanto que es la causa del ser.

Nada más fácil, para un profesor de teología, al llegar a este punto, que enmendarle la plana a Santo Tomás con palabras del mismo Santo. ¿No ha dicho acaso que Dios carece de sustancia? Lo que sucede en este caso es lo que ocurre con frecuencia con Santo Tomás. Que más le preocupa enseñar la verdad hasta donde sea posible que el cuidar minuciosamente de los matices de la expresión. *Quantum potes, tantum aude*.

Nos toca hoy vérnoslas con un caso parecido de debilidad de la doctrina, de aparente debilidad de la doctrina tomista sobre el alma humana.

Entre las creaturas de Dios los teólogos han otorgado siempre categoría de especial dignidad al hombre. Y cuando se trata —de acuerdo con la teología cristiana— de un hombre dotado de razón y que está además llamado, por obra de la gracia de Dios, a participar en la bienaventuranza de la vida divina, se presenta para el teólogo un problema que para la filosofía casi no conoce precedentes. Tenemos de un lado que el hombre posee alma inmortal y ello para que la futura bienaventuranza sea posible. Pero, de otro lado, tiene que reconocérsele a la carne el poder de resurgir de sus despojos, para estar acordes con la creencia de la doctrina cristiana al respecto; y ello implica que se conciba la naturaleza huma-

na como un todo en sí, como unidad sustancial propia. En otras palabras, el alma necesita ser lo suficientemente sustancial como para poder subsistir por sí sola, y, de otro lado, es menester que la unidad entre ambos elementos de la naturaleza humana sea lo suficientemente sólida para que el alma necesite, de alguna manera, en el futuro, reintegrarse a su cuerpo.

Para el primer aspecto del problema se podría optar por seguir de cerca la doctrina platónica que concibe el alma humana como sustancia dotada de unidad tan completa y tan independiente del cuerpo que sólo se encuentra a sus anchas cuando se halla alejada de toda relación con él. Pero el otro aspecto del problema ya no puede sortearse siguiendo el flúido pensamiento de Platón sino tomando como guía el pensamiento aristotélico que considera al alma humana como forma sustancial del cuerpo en vez de una sustancia esencial, tal como la considera Platón.

Siguiendo esta interpretación aristotélica se explica con bastante exactitud el deseo innato del hombre y la conveniencia objetiva de la resurrección de la carne para la vida futura; ajustándonos al concepto platónico se explica muy bien la existencia de la inmortalidad del alma. Pero lo difícil se halla en querer compaginar ambas teorías a la vez. Y los Padres de la Iglesia se percataron bien pronto de esta grave dificultad. Un célebre obispo, en su tratado sobre la naturaleza humana, insiste sobre el hecho de que la definición aristotélica del alma considerada como forma del cuerpo, debe ser cuidadosamente evitada por los teólogos cristianos porque lleva lógicamente a considerar que no puede sobrevivir a la muerte del cuerpo. No hay posibilidad de inmortalidad del alma en la doctrina auténtica y genuina de Aristóteles. De otro lado, un filósofo árabe había sugerido aceptar en cierto modo las emociones del alma, es decir, las emociones del hombre. Y añadía que el alma, en sí misma

considerada, es sustancia; pero que tomada como sujeto de funciones sólo puede concebírsela como forma del cuerpo humano. Y para ilustrar su pensamiento el filósofo islamita acudía a un símil que facilitaba mucho la penetración de su pensamiento.

La comparación puede expresarse de este modo. Cuando vemos pasar a un fulano por la calle, de acuerdo con su atuendo, lo llamamos obrero; y quizás sea verdad porque todo está de acuerdo con las calidades del obrero. Pero, para que sea obrero es menester que sea antes hombre. Se trata de un hombre que ejerce las funciones del obrero.

Algo acompasado con esto sucede con el alma. Es sustancia pero ejerce sus funciones con respecto al cuerpo. En Santo Tomás siempre andarán confusas y entremezcladas estas dos posiciones. En su *Tratado de las Implicaciones del Espiritualismo y del Creaturismo* (artículo 2o., cuarta objeción), dice exactamente que puede enfocarse el alma tanto como sustancia cuanto como forma. Pero lo que es realmente peculiar en la doctrina del Aquinate es su concepto de la sustancialidad del alma. Cuando hacemos referencia a la doctrina pertinente en Santo Tomás, recalcamos sobre la unidad de la sustancia humana y sobre el carácter de forma del cuerpo que tiene el alma. Y no es falso. Pero sí es curioso que siempre recalquemos sobre el aspecto aristotélico olvidándonos del aspecto propiamente tomista de la cuestión.

Quiero esta noche hacer especial hincapié sobre este punto.

Diré ante todo que cuando se quiere encontrar referencias al problema del alma y de su inmortalidad, hay que ir a buscarlas bajo los títulos referentes a las creaturas espirituales. En estos capítulos, se nos hace lógico que se trate la cuestión de los ángeles. Y, en efecto, se trata de los ángeles. Pero se trata también de las almas.

Las almas no son sustancias espirituales separadas, al modo de los ángeles, pero al fin y al cabo son sustancias espirituales. No es suficiente el hecho de que se encuentren ligadas al cuerpo para no considerarlas creaturas espirituales. La doctrina sobre las creaturas espirituales abarca, por tanto, las almas y los ángeles. Mi gran amigo Jacques Maritain, que con frecuencia critica a los Agustinos, les reprocha el pecado de angelismo. Pues bien: en Santo Tomás hay más angelismo del que le atribuímos de ordinario. En efecto —tal como lo dice en su Comentario sobre las Sentencias— la noción de sustancia especial creada cobija por igual a almas y ángeles. ¿Qué le lleva a considerar el alma sustancia espiritual? Sencillamente porque no implica nada material. Y es sustancia porque está compuesta, como todas las sustancias, de dos elementos que son, en el caso presente, la forma y su *esse* o *actus essendi*. Cuando tratamos de describir al hombre según el pensamiento de Santo Tomás, lo concebimos como cuerpo o materia y forma o alma. Y así es. Pero se nos escapa demasiado a menudo que por encima de todo y ante todo se trata de una sustancia espiritual que está compuesta de su forma y de su *esse* o acto del ser.

En Sófocles el alma humana era una forma simple o una esencia simple por no tener materia. Santo Tomás también la considera naturaleza simple, debido a su inmaterialidad, por cuanto no está integrada por materia y forma. *Angelus et anima*. El ángel y el alma. Es un lenguaje muy diciente. Tanto el ángel como el alma —dice Santo Tomás— pueden ser llamados naturalezas simples por cuanto sus esencias no están compuestas de elementos distintos. La esencia del alma es su forma y la esencia del ángel es su forma también. *Advenit sibi compositio duorum y sine suo quidditatis esse*. Todo esto se encuentra en el *Primer Libro de las Sentencias* (Distinción 8, cuestión 5, artículo 2o., edición Madonnet, volumen 1, páginas 229 y 230).

Esta proposición, tan poco mencionada en los cursos y conferencias sobre Santo Tomás y en los libros sobre igual tema, fue sostenida sin desfallecimientos por el Santo desde el comienzo hasta el fin de su carrera docente. ¿Y qué explica este imperdonable olvido? El que no se encuentra en Aristóteles y lo que nos gusta es enseñar elementos de filosofía aristotélicotomística que en realidad no resulta ni siquiera filosofía aristotélicotomistizada, algo realmente monstruoso y abominable, porque la filosofía no puede ser al mismo tiempo de Aristóteles y de Santo Tomás y de cualquier otro filósofo. Bueno, para abreviar, dejamos de lado los elementos propiamente tomistas de la doctrina de Santo Tomás, que no se encuentran en Aristóteles, como son los referentes al alma humana como compuesto de esencia y existencia. Y estos elementos no se encuentran de igual modo en las almas que no son humanas, en las formas engastadas en la materia, formas que no ejercen ninguna operación trascendente sobre la materia y que desaparecen con la disolución del compuesto. A ellas se aplica lo que decía el viejo poeta francés Ronsard, de que en el momento de la separación la materia queda y la forma se pierde. Esto ocurre con las formas materiales. Pero el alma humana es totalmente diferente. Es sustancia intelectual y es capaz de conocimiento. Y, por medio del conocimiento, puede hacerse a todas las cosas sin contraer su materialidad. Gráficamente lo expresa Santo Tomás al decir que si al ver una piedra el ojo se convirtiera en piedra, en ese mismo momento dejaría de ver. Podemos, en consecuencia, llegar a todas las cosas sin convertirnos materialmente en ellas. Este poder del alma de llevar a cabo operaciones espirituales o intelectuales es lo que justifica el llamarla sustancia espiritual y lo que explica que pueda subsistir por sí sola, siempre y cuando reciba el acto de existencia o acto de *esse*. La forma que llamamos alma humana es, pues, por naturaleza una forma separada de la materia —*absolutissima*

independentia a materia— en cuanto su carácter es intermediario o medio en la jerarquía de los seres, a mitad camino entre las formas materiales inseparables de la materia y aquellas otras formas que nunca se hallan vinculadas a la materia. En este punto nos parece que nuestra posición se acerca más a la de Platón y se nos hace bien difícil llegar a la noción de unidad sustancial de cuerpo y alma. Sin embargo, ya veremos que todo lo contrario es lo que se desprende de todo esto. La unidad queda sólidamente asegurada precisamente por el alma tal como la concibe Santo Tomás. En todas las sustancias materiales compuestas de materia y forma, la existencia actual pertenece al todo por la forma. Para comprender al hombre tal como Santo Tomás lo concibe es preciso considerar que el cuerpo, en sí considerado, no tiene existencia propia. Sólo existe en virtud del *esse* de su alma. Todo lo que somos, este cúmulo de células, este conjunto de órganos que constituye el organismo, no existe ni permanece en existencia por obra de ninguna fuerza intrínseca y propia. El alma construye su propio cuerpo y lo mantiene vivo. El cuerpo, pues, recibe toda su existencia del alma. Hay, entonces, unidad sustancial e íntima entre cuerpo y alma. Y el alma recibe su existencia de su *esse* o *actus essendi*. De aquí el que Santo Tomás considere el *esse* como el blanco directo de la creación divina. El acto de existencia se dirige antes a la forma o alma para llegar, al través de ella, hasta la materia. Hay un solo *actus essendi* y no debe sorprendernos que a ese solo acto de existencia responda la existencia del hombre completo y la de la forma o alma. Es un caso, según dice Santo Tomás, de comunión metafísica. Santo Tomás dice que el cuerpo no sigue naturalmente al alma y el *esse* está en que el cuerpo existe. El cuerpo comulga de alguna manera en la existencia del alma. Y lo que hay de casi religioso en esta fórmula, en esta verdad metafísica, hace que Santo Tomás sienta que está llegando al fondo mismo del problema. De aquí infiere

también que la inmortalidad del alma no es tan sólo una verdad de fe sino también una proposición perfectamente demostrable racionalmente. Opinión que no es compartida por todos los teólogos, como vamos a verlo, ni siquiera por los que se consideran tomistas. Santo Tomás ha dado gran número de pruebas de la inmortalidad del alma. En la *Suma Contra los Gentiles* se encuentra toda clase de razones, de ratiocinios y de argumentos de conveniencia en pro de esta tesis. Allí figura el deseo natural de supervivencia en el hombre. Pero hay un argumento para él esencial y que —digno es de tenerse en cuenta— se deja de lado cuando se habla de esto. Es el argumento tomasiano por excelencia. Casi siempre se deja de lado, digo, porque acabo de recibir el último número de una revista francesa publicada por los dominicos, en el cual se hace una síntesis de la doctrina de la inmortalidad en Santo Tomás, sin la menor alusión a este argumento primordial. Y el artículo lleva la firma de un padre dominico. Se ve ahora a las claras cuánto es preciso trabajar para conservar así sea una mínima parte del precioso legado doctrinal del Aquinate. En los propios escritos de Santo Tomás hay que comenzar por dar una mirada de conjunto a su universo. Lo que importa averiguar no es cómo puede sobrevivir algo sino cómo podría no sobrevivir o desaparecer. El universo de Santo Tomás está muy bien hecho. En este universo hay un conjunto de seres con sus respectivos *actus essendi*. Para que desapareciera habría, en cierto modo, que quitarle la existencia a la fuerza. En un universo sin *actus essendi* el problema cambia completamente. El universo de Santo Tomás vivirá eternamente. Por esta misma razón se le hizo tan difícil admitir que el mundo no sea eterno también hacia el pasado. Dios —dice— ha creado las cosas para que duren. No destruye ni destruirá ninguna. Hay procesos, eso sí, degenerativos y corruptivos. Y ello se debe a que hay seres compuestos de materia y forma, y entonces puede haber desintegración de los elementos

materiales. En tal caso la materia queda y la forma se pierde. Pero no se destruye. Queda *in potentia materiae*. Y en tal estado permanecerá oculta hasta tanto se le presente la oportunidad de reaparecer sobre el escenario del mundo. El mundo de Santo Tomás es un mundo eterno. ¿Y el fin del mundo? Será un fin del mundo sin que ello comporte la menor pérdida de sustancia o de ser. Si Dios hubiera querido la desaparición absoluta de algo, no lo hubiera creado. Lo contrario no es digno de Dios. El problema de la inmortalidad del alma no se presenta verdaderamente para Santo Tomás. Como no se presenta con respecto al ángel. Un ángel es una forma espiritual pura que es mantenida o conservada en el ser por un acto de existencia; de allí que dure eternamente. Y lo mismo puede decirse del alma puesto que es forma y forma espiritual e intelectual pura, sobre la cual obra el *actus essendi*; ella también es imperitura. No puede esgrimirse el elemento existencia para explicar lo contrario. Es tan evidente como la redondez del círculo. A veces se puede hacer uso de la historia como campo de experiencia. Al comparar doctrinas distintas se puede verificar la consistencia de una noción en el ámbito universal. Pues siempre que ha habido doctrinas peligrosas desde el punto de vista teológico, la Iglesia ha dado la voz de alerta, y así lo haría con respecto a cualquiera otra que representara igual peligro. Y nosotros no podemos ir más allá de donde va la Iglesia y arrogarnos sus funciones. Un historiador debe hacer lo posible por comprender pero no le compete dar juicio. El juicio corresponde al filósofo de la historia. Pues, a lo largo de toda la historia, se han entrelazado ambas tesis. La que sostiene la posibilidad de demostrar la inmortalidad del alma y la que niega tal posibilidad, dejando lo que le concierne a la teología, a las verdades de fe. Las tesis no se amontonan caprichosamente. Y cuando se ha leído durante un buen número de años obras filosóficas y teológicas de la Edad Media, sucede lo que le aconteció a

Cuvier. Con un conjunto de huesos característico se puede reconstruir todo el esqueleto de un animal. En el Museo de Historia Natural de París se encuentran animales reconstruidos por Cuvier. Las partes inventadas por Cuvier están marcadas en rojo. Hace un rato hablaba de la presencia de Dios en la creatura. Pues para algunos tomistas esta proposición no es demostrable. Basado en el acto del ser, Santo Tomás atribuye indestructibilidad al alma. Duns Scoto, ante el *actus essendi* de Santo Tomás, dice *Non capio*, no entiendo. Y no es una posición absurda si se mira el asunto desde otro punto de vista. Se tiene un ser que es causa de un efecto. El efecto existe porque de lo contrario no habría sido causado. Una vez producido el efecto no hay para qué —argumenta Duns Scoto— añadir también la existencia. Ya la tiene el efecto o de lo contrario la causa no hubiera hecho nada. En este momento nos viene dado pensar que Duns Scoto es torpe o tuerto. O Santo Tomás ve doble, porque ve dos existencias donde ya hay un efecto. Estamos en los primeros principios y sólo podemos tratar de ver. En Duns Scoto no hay *actus essendi*. Hay esencias reales que salen de la nada en virtud de su causa eficiente y que existen por ese solo hecho. Y de allí que afirme que no hay sino pruebas de probabilidad con respecto a la inmortalidad del alma. Sin aceptar el *actus essendi* no hay demostración posible de la inmortalidad del alma. Y es muy divertido ver a tantos tomistas empeñados en demostrar la inmortalidad sin recurrir a esta noción del acto del ser. Hé aquí una anécdota que es muy diciente a este respecto. El 19 de diciembre de 1513 se reunió la séptima sesión del Concilio de Letrán bajo la presidencia del papa León X. En el curso de la sesión, el papa, quien estaba muy al tanto de las innumerables discusiones que la cuestión de la inmortalidad del alma despertaba en aquel entonces, además de reiterar las condenaciones de sus predecesores contra los negadores de la inmortalidad impuso la obligación de

demostrarla. Es peligroso, es siempre peligroso, aun para el papa, imponer por decreto la necesidad de lograr con éxito absoluto una demostración filosófica. Es algo así como obligar a alguien a levantar 150 kilos a brazo limpio. Se puede imponer tal obligación; ¿pero podrá hacerlo? El papa pensaba que la verdad no puede estar reñida con la verdad y que por lo tanto una verdad enseñada por la fe debe tener demostración racional. Salvo muy contadas excepciones, los teólogos asistentes acabaron por someterse a la voluntad pontificia. Una de esas contadísimas excepciones fue la del obispo de Bér-gamo, Nicolás Lipomani. La razón de su divergencia me es desconocida y por lo tanto no puedo inferir que no fuera de buena ley. La segunda excepción fue la del padre general de los dominicos, fray Tomás, de cuya actitud durante el Concilio da pormenorizadamente cuenta Menti en su *Amplissima Collectio* (volumen 32, columna 843). Yo creo que en la actitud del padre general hay algo de raigambre profundamente tomista. Es muy propio del tomismo el negarse a obligar a un profesor de filosofía a que demuestre una tesis considerada como filosóficamente indemostrable. También Santo Tomás hizo algo por el estilo. Cuando en el siglo XIII todos lo requerían para que demostrara la creación del mundo en el tiempo, se rechazó rotundamente, a pesar de creer firmemente en tal verdad por constar en la Biblia. Esto está contenido en su *De Aeternitate Mundi Contra Mur-murantes*, es decir, en su réplica contra los descontentos y los querellistas. Cayetano era muy buena persona, no lo dudo, pero no es en absoluto muy tomista el negar la posibilidad de demostrar la inmortalidad del alma. Y por lo menos dos veces, por no decir tres, en sus escritos, él mismo —por cierto que de modo muy curioso— dio pruebas de la inmortalidad del alma. Y en sus comentarios sobre la *Suma Teológica* se dio buena traza de eliminar la noción de acto del ser, que es lo que sirve de base justificativa para la conclusión de Santo Tomás. En su

propio tratado *De Anima* quiso demostrar la inmortalidad sin recurrir al *esse* y tomando pie en Aristóteles que no cree en la inmortalidad del alma. Es verdadero aristotelismo cristianizado. Para luego llegar a sostener la imposibilidad de tal demostración. Y así lo manifiesta en sus comentarios sobre las epístolas de San Pablo. Hélo convertido en scotista. Y el mismo tenor de ideas contiene su comentario sobre el *Eclesiastés* (edición romana, 1542, página 117), al referirse al capítulo III, versículo 21, donde se dice que no se sabe si el espíritu de los párvulos de Adán sube a las alturas o si, como el espíritu de las bestias, va hacia la profundidad. Sostiene a este respecto que lo que allí se plantea es una simple pregunta. No hay la menor duda acerca de la última postura de Cayetano a este propósito. Al eliminar la noción de acto del ser, se hizo totalmente indemostrable la inmortalidad del alma. Hubo un dominico que hizo notar a Cayetano su desvío. Ese dominico se llamó Fray Crisóstomo de Casale o padre Giavelli. Según él Cayetano se apartó de Santo Tomás para volver a Herveo de Medelec y, en cierto modo, a Duns Scoto. Esto de que "*Declinavit ad viam Hervei atque Scoti*" le parece a Pina, también ilustre dominico, algo fuerte. Pero es con toda verdad. Personalmente no hay nada que reprochar a Cayetano. Las verdades de fe están hechas precisamente para darnos certeza de aquellas verdades que nuestra razón no alcanza en absoluto, o de aquellas otras que siendo comprensibles teóricamente, en realidad de verdad no comprende bien. La historia nos demuestra que no es posible separar, en la doctrina de Santo Tomás, la noción de acto del ser y la demostrabilidad de la inmortalidad del alma. Y la misma historia nos da la respuesta acertada a la pregunta que hice al comienzo de estas lecciones. La pregunta era esta: ¿cuál contribución metafísica corresponde a Santo Tomás dentro del cuerpo de la *Philosophia Perennis*? ¿Qué es lo que Santo Tomás dijo en materia filosófica que le pertenezca por entero

y de tal manera que nos cuesta trabajo seguir sus pasos hasta la altura donde llegó? Pues es la noción de ser, del *esse* o del *actus essendi*. Y si no llegamos hasta la esencia misma de ella corremos el riesgo de no alcanzar la verdad tomista en su aspecto más genuino. Personalmente hubiera preferido seguir indefinidamente hablando de Santo Tomás, pero como se me ha pedido que muestre en las cinco lecciones próximas las enseñanzas prácticas que se derivan de las nociones tomistas que hemos visto, en conexión con los problemas de la filosofía moderna en especial, a ello me consagraré con la mejor voluntad. A decir en qué consiste esta herencia y cómo podemos emplearla y hacerla fructificar.

Muchas gracias.

EL UNIVERSALISMO MEDIOEVAL Y SU VIGENCIA ACTUAL

La conferencia que se publica a continuación fue dictada por Etienne Gilson durante la celebración del tricentenario de la Universidad de Harvard, en el año de 1936.

No conocer la Edad Media, de la cual proviene, es para todo pensamiento occidental, no conocerse a sí mismo.

* *

La finalidad y el propósito de esta comunicación son los de describir determinado aspecto del pensamiento medioeval y de la cultura de ese mismo período, cuyo valor permanente es tan alto que debiera hacerse todo cuanto estuviera a nuestro alcance para revivirlo bajo una forma acompasada al ritmo de nuestro tiempo.

Estoy, por lo tanto, aludiendo a la convicción medioeval, de profundas raigambres, que considera que, a pesar de las varias expresiones de la verdad que inevitablemente llevan la marca de su origen local, la verdad en sí misma considerada, tanto en el especulativo como en el orden práctico no es verdad tan sólo para tal civilización o para cual país, sino que, como verdad que es, pertenece al género humano en general. En una palabra, la verdad es universal por derecho propio.

Por mucho que parezca una perogrullada o un mero lugar común, es el hecho que una afirmación de tal naturaleza no pasaría indisputada ante algunos historiadores, especialmente en lo tocante a filosofía medioeval. Antes bien, algunos de ellos serían partidarios del punto de vista contrario, es decir, que la civilización medioeval fue el resultado de una raza nueva, cuyas cualidades

específicas por vez primera encontraron modo de expresarse en materia teológica, filosófica, literaria y artística. Estos mismos historiadores no están siempre acordes acerca de la verdadera naturaleza del mensaje cultural que esta nueva raza trajo al mundo medievoal, pero muy rara vez ponen en duda su existencia.

Por ejemplo, Heinrich von Eicken en su famosa *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung* (1), da a entender que el genio alemán llevó a la Edad Media un sentimiento hasta entonces desconocido para el verdadero valor del individualismo. En concepto de un filósofo e historiador más moderno, el doctor H. E. Lauer, las cosas sucedieron de un modo un poco más complicado. Lo que a él se antoja como típico de la cultura medievoal es el papel preponderante que cupo a Francia en su desarrollo. Todo lo que tuvo verdadera y vital importancia en el pensamiento y en el arte medievales, dice el doctor Lauer, tuvo su primer origen en Francia: vayan a manera de ilustración la teología, la filosofía escolástica, la poesía, la música polifónica y la arquitectura gótica. Si ahora nos fuera dado preguntarle por cuál razón los artistas y filósofos franceses fueron los primeros en crear nuevas formas de pensamiento y nuevos estilos artísticos, su respuesta seguramente sería la de que los franceses no eran cosa distinta de una rama particular de la cepa germana que, siendo un poco más precoz que las demás, natural es que ellos fueran los primeros en expresar las tendencias fundamentales de la raza germana —no el individualismo— no un sentimiento místico frente a las indecibles profundidades de la realidad, sino algo bastante distinto, lo que el doctor Lauer llama una *Bewusstseinsanlage*. A diferencia de los griegos, que se caracterizaron por una aptitud excepcionalmente brillante para la creación intelectual,

(1) Stuttgart, 1887; edición de Berlín, 1917, página 168

los germanos poseían una sensibilidad excepcionalmente aguda para las cuestiones de conciencia y de moral así como para los muchos problemas que las acompañan. Supongamos, pues, que los franceses fueron los primeros entre los germanos en desarrollar esa aptitud; en tal caso será de toda evidencia que nadie, de no ser ellos, podría haber creado las formas medioevales de la teología, de la filosofía, de la literatura y del arte (1).

Tales generalizaciones son siempre impresionantes. Es muy tentador, en efecto, reducir un enorme acopio de varios hechos a una simple y sola causa, pero apenas tratamos de conciliar los hechos con esa supuesta causa, surgen de ordinario algunas dificultades. Aun concediendo en gracia de discusión que existan las tan decantadas razas y que ellas se caractericen por algunos lineamientos psicológicos científicamente descriptibles, el problema de hallar cuáles lineamientos psicológicos son típicos de tal o cual raza conllevaría enormes dificultades.

Por ejemplo, sin poner en tela de juicio la habilidad intelectual de los griegos, no deja de resultar un poco traído de los cabellos el pensar que Sócrates, Platón, Aristóteles, los Estoicos y los Epicúreos estaban desprovistos de una especial aptitud por la naturaleza y las exigencias de la conciencia moral. Y así, por lo que hace a los germanos de la Edad Media, aunque no llegaría nunca a desconocer su excepcional capacidad para tratar los problemas morales y religiosos, no por ello es fácil echar en olvido que en captar toda la importancia de tales problemas recibieron ellos una grande ayuda de su conocimiento del Antiguo y del Nuevo Testamento, lo que equivale a decir, ni más ni menos, de los dos libros que son la manifestación más completa del sentimiento

(1) H. E. Lauer, *Die Volkseelen Europas, Grundzüge einer Völkerpsychologie auf Geisteswissenschaftlicher Basis* (Viena, 1936) pp. 54, 58.

moral y religioso del pueblo judío. Y por lo que atañe a los franceses, su caso despertaría un número increíble de parecidas dificultades. El doctor Lauer nos lleva a considerarlos como una rama excepcionalmente precoz de la cepa germánica; pero es el caso de que el fundador de la filosofía medioeval en Francia, Pedro Abelardo, nació a pocas millas de Nantes, en Bretaña, y sabemos con certeza que él nunca atribuyó su genio filosófico a ninguna cualidad excepcional propia de la raza germana. Gustaba él de llamarse *Brito*, es decir, según sus propias palabras, uno de aquellos que son llamados así porque son brutos: "*Brito dictus est quasi brutus*". A despecho de algunas honrosas excepciones, es un hecho que "lo que tenía en mente el hombre que acuñó el nombre de *Brito*, al tomarlo de la palabra bruto, era la idea de que la mejor parte de los bretones son tontos" (1).

Desde luego, podría objetarse que Abelardo, aunque una brillante excepción, no fue sino eso, una excepción. Concedamos al doctor Lauer que ya para la Edad Media hubo una nación francesa como tal; que hubo para aquella misma época una rama determinada de la común cepa germana dotada de manera generosísima por la naturaleza de un especial sentido para los problemas éticos y tan precoz que fue capaz de hacer trabajo de pionero en tal campo. Después de todo, si los franceses realmente crearon la filosofía y la teología escolásticas, por no decir nada de lo demás que hicieron, debe haber alguna razón para ello. La única cuestión que se nos presenta ahora es esta: ¿En verdad ellos lo hicieron? Y, en ese mismo campo, hubo alguna otra raza, algún otro pueblo, o alguna otra nación que hiciera algo de esa índole entre los siglos noveno y décimoquinto? Por extraño que parezca, ninguno de los que han logrado las más luminosas explicaciones para el hecho de la supremacía

(1) Cf. Ch. de Remussat, *Vie d'Abelard* (París, 1855), I, 3.

espiritual de los franceses durante la Edad Media, ni siquiera ha soñado en preguntarse acerca del hecho que está en discusión.

Todo se mueve en sus teorías como si un hecho tan brillante y perfectamente explicado hubiese perdido todo derecho a existir. Sin embargo, su existencia es una cuestión importante y, tal parece, la primera que debe preguntarse.

Que durante la Edad Media el centro de los estudios filosóficos y teológicos se hallaba en París, es un hecho incuestionable. Un cronista medioeval escribió alguna vez que así como Alemania tuvo el Imperio y Roma el Papa, París tuvo la Universidad. Pero el verdadero sentido de esa impresionante fórmula muestra claramente que el problema en cuestión nada tiene que ver con los intereses particulares de una nación o de una raza. Lo que nosotros llamamos hoy en día Europa era considerado para aquel entonces como una amplia pero real entidad moral, dotada de unidad por sí misma, dirigida por un poder temporal común y un gobierno espiritual común también, y además estimulada por comunes vidas intelectual y moral. Es suficiente considerar la actividad intelectual de los *scholars* de París en aquel tiempo, cuando su universidad recientemente fundada reinaba cual monarca absoluto en los campos de la filosofía y de la teología, para percatarse cabalmente del carácter ajeno a todo nacionalismo y a cualquiera consideración racial que tenía el pensamiento medioeval.

¿Quién fue el primer profesor de prestigio internacional que enseñara en París? Alejandro de Hales, DOCTOR IRREFRAGABILIS, nacido alrededor de los años 1170 a 1180 en Hales, en el condado de Gloucester; era, pues, inglés. Inmediatamente después de él vino Alberto Magno, DOCTOR UNIVERSALIS; nacido en Lauingen, por los años de 1206 a 1207. Alberto era alemán. El más famoso entre sus contemporáneos fue el franciscano San

Buenaventura. DOCTOR SERAPHICUS; nacido en Bagnorea, en el año de 1221, Buenaventura era italiano. Durante esos mismos años en que ese italiano residía en el convento franciscano de París, otro franciscano escribía allí sus principales obras; nacido en Inglaterra alrededor de 1210 a 1216. Rogerio Bacon, el DOCTOR MIRABILIS, no era tampoco francés. Como tampoco el más ilustre entre esos profesores. Tomás de Aquino, el Doctor Angélico, nacido en el año de 1226 en Roccasecca, cerca de Aquino; también era italiano. Su más peligroso contendor, Sigerio de Brabante, cuyo nombre recibe mención honorífica de Dante en la *Divina Comedia*, era lo que en nuestros días llamaríamos un belga. El rival de Santo Tomás en agudeza de ingenio y en talento metafísico, Duns Scoto, nació alrededor del año 1265, en Littledean, cerca de Dumfries. Aunque alguno de sus compatriotas pudiera perdonarme generosamente por llamarlo francés más bien que inglés, el hecho es que el Doctor Sutil era escocés, y no de cualquier modo, por lo menos si es verdad lo que un antiguo comentarista cuenta, es decir, que una de las principales razones por las cuales William de Ockham siempre contradecía a Duns Scoto era simplemente la de que el uno era inglés mientras que el otro era escocés: dos pueblos que rara vez se llevan bien (*qui raro concordant*). De hecho no hay una sola nación europea, incluidas Gran Bretaña, Italia y Alemania, con la cual Francia no esté endeudada por una parte por lo menos de su formación intelectual y moral. Esta es una deuda que, espero, nunca será olvidada. Si, como creo honradamente, no he encontrado un solo doctor parisiense de importancia en el siglo XIII, la cuestión de cuántos franceses había allí puede fácilmente ser contestada: ni siquiera uno. Este es el hecho, y si nos sintiéramos inclinados a llamarlo un hecho asombroso, nuestra misma sorpresa sería suficiente indicación de que hemos perdido el sentido medioeval para el carácter

universal del aprendizaje de la verdad y de que la Edad Media todavía tiene algo que enseñarnos al respecto.

En efecto, no había nada que pudiera sorprender a un *scholar* medioeval en lo que a él aparecía como una situación perfectamente normal. En primer término, ningún profesor medioeval se habría considerado como el representante de una verdad particular propia de un pueblo elegido, a quien se hubiera confiado por Dios y la naturaleza la misión de enseñarla al resto del mundo. De otra parte, el que fuera a París como estudiante y a menudo se quedara allí como profesor, no se debe a una excepcional precocidad del genio francés. Como todo el mundo, él también sabía que París era un lugar excepcional y, en cierto sentido, único para el estudio. Las escuelas allí eran tales que no se las podría encontrar parecidas en ninguna otra parte; pero tampoco, en concepto de un inglés, de un italiano, de un alemán o de un francés, tales escuelas eran verdaderamente francesas. Se hallaban ellas en Francia lo mismo que el imperio estaba en Alemania y el papado en Roma, pero ni el imperio ni el papado ni la universidad eran instituciones locales. Por mucho que ello sea así, la cuestión de por qué estaban allí más bien que en otra parte podría todavía preguntarse; rara vez lo fue, y en el caso de la universidad recibió una respuesta que yo quiero aquí relatar porque es significativa tanto histórica como filosóficamente.

En el primer capítulo de la famosa Crónica de San Gal, su autor anónimo nos cuenta que dos irlandeses que habían cruzado el Canal en un bote inglés, desembarcaron sobre la costa francesa y llegaron a una pequeña aldea en día de mercado. Como era de esperarse, esos dos forasteros se vieron pronto rodeados por gentes que querían saber qué clase de mercancías venían a vender. La respuesta fue la de que ellos no traían consigo sino sabiduría y que su intención no era venderla sino darla

gratuitamente a todo aquel que pudiera interesarse en ella. La única recompensa que por ello esperaban eran un lugar que les sirviera de abrigo y un poco de comida, que les permitieran enseñar y vivir. Apenas el poderoso emperador Carlo Magno fue informado de su llegada, les hizo saber a los dos estudiosos que vinieran a su corte. A uno de ellos, Clemente de Irlanda, le dio a Francia por residencia permanente. Por lo que hace al otro, cuyo nombre era Albino, fue enviado a Italia, con la misión especial de enseñar a todos aquellos que quisieran elegirlo para estudiar bajo su dirección.

Estoy listo a admitir que la Crónica de San Gal no es un modelo de escrupulosidad histórica.

De hecho, el hombre a quien llama Albino no era irlandés sino inglés; además, no fue enviado a Italia por Carlo Magno, sino que, sencillamente, éste fue a su encuentro cuando viajaba de regreso de Italia a Inglaterra; por último, pero no por ello menos importante, el viejo cronista parece no darse cuenta de que el Albino a quien describe a su llegada de Inglaterra al fin de su primer capítulo es el mismo a quien pone como aprestándose a salir de Inglaterra al comienzo del segundo capítulo. Pero la cuestión capital no está allí, sin embargo. Lo que me interesa ahora no es tanto la fidelidad histórica de esa vieja crónica sino el sentido que ha atribuido su autor a los eventos que daban carácter a la época y que él relata. Lo que dice al respecto, por lo menos, es perfectamente claro: "Cuando Albino, quien era inglés de nacimiento, supo que el piadosísimo rey Carlos recibía tan gentilmente a todos los hombres letrados, inmediatamente se embarcó y fue a él. Ahora bien: no hay que olvidar que Albino era discípulo del versadísimo Beda y que su conocimiento de las Sagradas Escrituras estaba muy por encima del de todo otro hombre en los tiempos modernos. Por esa razón, el rey Carlos lo tuvo siempre en su corte hasta el fin de su vida, excepción hecha única-

mente de cuando iba a la guerra. El rey siempre se consideró honrado de ser llamado su discípulo y siempre llamó a Albino su maestro. Le dio como residencia la Abadía de San Martín, cerca de Tours, de tal suerte que pudiera transcurrir allí el tiempo que duraban las ausencias del rey y enseñar a todos aquellos que confluían de todas partes, con el objeto de oírlo". Viene ahora la afirmación final y altamente significativa del viejo cronista: "La enseñanza de Albino produjo tal fruto que los modernos galos o franceses (*moderni Galli, seu Franci*) son ahora los émulos de los antiguos romanos y atenienses" (*antiquis romanis et atheniensibus aequarentur*). (1).

Desde luego se trata de una exageración llena de ingenuidad, pero el entusiasmo que la produjo es en sí mismo un hecho instructivo. Además, queda siempre en el relato histórico del viejo monje un sólido núcleo de verdad. Hubo en efecto un inglés que se llamó a sí mismo Albino y cuyo verdadero nombre era Alcuino. Había nacido alrededor del año 735, hijo de padres nobles, en la vecindad de York. Distinguido por Carlo Magno con la misión especial de organizar escuelas y de difundir el aprendizaje en un país para aquel entonces prácticamente salvaje, Alcuino llevó a cabo tan bien su cometido y llenó tan plenamente las más ambiciosas expectativas de su amo que, cuando murió, Francia se había convertido ya en Europa en un centro universal de aprendizaje. Sería exagerar demasiado el decir que, sin el trabajo misionero realizado por Alcuino, no podría explicarse plenamente el nacimiento de la Universidad de París en el siglo XIII; pero lo que es especialmente interesante de tal historia, para nosotros, es otra cosa. Es el hecho de que, a los ojos de un observador extran-

(1) Sangallensis Monachi De Gestis Caroli Magni. lib. I, cap-
1, 2 (PL 98, 1.371. 1.373).

jero. Francia se había trocado en el principal centro europeo de estudios, no propiamente porque el genio francés hubiera creado la cultura, sino porque sencillamente la había recibido de los griegos por conducto de un inglés. Esa modesta interpretación de los hechos nunca fue puesta en duda por nadie durante el curso de la Edad Media. El poeta francés Chretien de Troyes repitió esto mismo, en términos peculiarmente movidos y elocuentes, al comienzo de su novela rimada *Cligés*, como si se tratara de una verdad obvia y universalmente reconocida. La encontramos también repetida en el *Speculum* de Vicente de Beauvais y en las Grandes Crónicas del Reino de Francia. Como lo ha dicho Chretien de Troyes, ¡qué honor, pero al mismo tiempo qué responsabilidad! Habiendo llegado a ser esos hombres los herederos de la cultura griega y latina, sintieron que era su sagrado deber el conservarla, el impulsarla, y si esa era la voluntad de Dios, entregarla a su debido tiempo a otras naciones tal como ellos mismos la habían una vez recibido. Se sentían ciertamente orgullosos de haber sido escogidos por Dios para tal misión, pero hasta donde alcanza mi conocimiento ni uno solo jamás reclamó el privilegio, ni para él ni para su país, de haber creado de la nada una nueva verdad y una nueva cultura.

Sólo si miramos este asunto a la luz de esa íntima convicción, una institución tan extraordinaria como la Universidad de París en el siglo XIII no deja de ser un hecho incomprensible. La más mínima pretensión de parte de cualquier nación de ser la fuente independiente de una verdad meramente local habría hecho la vida insoportable para esa multitud de ingleses, alemanes, italianos, belgas, españoles, daneses, suecos y tantos otros que enseñaban y trabajaban juntos en París. Vista desde lejos, y muy especialmente desde nuestros tiempos, una universidad de esa categoría parece un fenómeno tan inconcebible que muchos historiadores han tratado de

atribuirla a cierta falta de espíritu nacional en los miembros de la Universidad. No puedo evitar el pensamiento de que hay algo errado en esa explicación. Esos hombres no eran diferentes de nosotros por falta de algo que nosotros poseemos sino por algo que ellos poseían y que nosotros desgraciadamente hemos perdido.

Cuando el humanista inglés Juan de Salisbury fue a Francia en el año de 1166, su modo de reaccionar ante el nuevo ambiente fue muy caracterizadamente inglés. Sus cartas muestran que fue mal impresionado por el hecho de que, aunque encontrándose en misión secreta, prácticamente todo lo relacionado con ella era ya conocido en Francia. "Esos franceses, escribe a Tomás de Canterbury, deben tener espías muy inteligentes, sean ingleses o franceses, pues las cosas más íntimas que han sido dichas en nuestras deliberaciones son conocidas por ellos en los más pequeños detalles. El Conde de Soissons, por ejemplo, habla acerca del asunto como si él personalmente hubiera asistido a todas las reuniones". Sin embargo, tan pronto ese inglés llegó a París y vió sus centros de enseñanza, ante tan estupenda vista se esfumó su indignación. "Cuando", Juan dice, "Yo por vez primera columbré esa escala de Jacob cuya cima tocaba al cielo y que era el camino para que los ángeles de Dios subieran y bajaran por ella, me sentí impelido a confesar a la vista de su alegre entrecruzarse que el Señor verdaderamente se encontraba en ese sitio y yo no lo sabía. Y vino entonces a mi mente el famoso decir poético: *Felix exilium, cui locus iste datur!*" (1).

Lo que se dice de tan grandes hombres de estudio como Juan de Salisbury no era menos verdad con respecto a los simples estudiantes. Como todo el mundo sabe cada uno de ellos pertenecía a un grupo definido que

(1) Heinrich Denifle y Emile Chatelain, *Chatularium Universitatis Parisiensis*, I (París), 1889, 17-18.

era llamado "nación", y esas así denominadas naciones no eran demasiado simpatizantes unas de otras. Había buena dosis de rivalidad nacional entre ellas. Tal como lo cuenta Jacobo de Vitry: "Disputaban entre ellos no simplemente por motivo de sus varias sectas o alrededor de algún punto de discusión, sino que las diferencias entre los países también causaron disensiones, odios y animosidades virulentas entre ellos que de la manera más impudente hicieron uso de toda clase de afrentas y de insultos contra los demás". Decían que los ingleses eran borrachos y tenían colas; que los hijos de Francia eran orgullosos, afeminados y minuciosamente acicalados como mujeres; decían también que los alemanes eran furiosos y obscenos en sus fiestas; y así cosas de la misma especie hasta llegar al último de ellos. Al término de su larga lista de múltiples abusos, Jacobo de Vitry fríamente concluye: "Después de tales insultos, de las palabras a menudo pasaban a las vías de hecho". (1) Sin embargo, pese a sus sentimientos nacionales, esos estudiantes y profesores lograron vivir y trabajar juntos; tuvo, pues, que haber en sus mentes algún otro ideal suficientemente elevado y fuerte como para mantener a raya el orgullo nacional. ¿Cuál era ese ideal?

Se trata, ante todo, de un ideal religioso. Algunos historiadores han intentado describir la Europa medioeval como dotada de unidad política propia. Es en parte verdad y en parte una ilusión. En cierto modo el Sacro Romano Imperio siempre permaneció un mito más o menos abstracto; fue un sueño que nunca llegó a ser completamente real, excepto, tal vez, mucho después, en los libros de los historiadores. En el mismo orden de ideas podría con igual justicia decirse que aun la cristiandad

(1) Según la traducción de D. C. Munro en *The Mediaeval Student* (Filadelfia, 1895), p. 19; también citado por C. H. Haskins en *The Rise of Universities* (Nueva York, 1923), pp. 25-26.

medieval nunca logró ser una realidad tangible y concreta. La cristiandad, es decir, una sociedad universal de todos los cristianos reunidos aun en el orden temporal por los lazos de sus comunes fe y caridad; hombres que pensaran, que sintieran y se comportaran como verdaderos cristianos, vale decir, amándose y ayudándose mutuamente como verdaderos hijos del mismo Padre que está en los cielos, todas esas magníficas virtudes no fueron más comunes quizás en las sociedades medievales que en la nuestra. La principal diferencia entre nuestros antepasados medievales y nosotros no estriba tanto en eso, sino que más bien incide en la creencia de ellos en el valor absoluto de esas virtudes. Los mejores estaban plenamente convencidos de que hay un orden de absoluta bondad ética, de absoluta justicia política y social, al cual deben someterse todas las diferencias y de acuerdo con el cual deben ser juzgadas. En otras palabras, además de ser miembros de varios grupos políticos y raciales, esos hombres se sintieron también miembros de la misma Iglesia y conciudadanos de una comunidad temporal cuyas fronteras no eran otras que las de la fe cristiana misma. Sin tener en cuenta sus diferentes patrias los cristianos estaban siempre en capacidad de acuerdo sobre las mismas bases metafísicas y morales, dando todo ello por resultado que ninguna consideración de carácter nacional nunca pudo interferir con tales cuestiones. Siendo la vida religiosa la misma para todos, no había razón válida para que Juan de Salisbury no fuera nombrado obispo de Chartres; y, de otro lado, ¿por cuál razón debían ser nombrados los franceses en las cátedras de la Universidad de París, siendo así que hombres más preparados, venidos del extranjero, se hallaban disponibles para ello? No se les pedía a ellos por parte de la Universidad que enseñaran lo que fuera francés sino lo que era verdad. De tal suerte sucedió así que, viéndose miembros de la misma familia espiritual y haciendo uso de una lengua común para dar a los otros

la misma verdad fundamental, esos *scholars* medioevales lograron vivir y trabajar juntos durante cerca de tres siglos, y mientras así fue hubo en el mundo, junto con un vivo sentimiento de universalidad en la verdad, una especie por lo menos de unidad occidental.

¿Será posible que la recuperemos? Me inclino a pensar que sí, por lo menos hasta cierto punto y bajo ciertas condiciones, la primera de las cuales sería la de no imaginar a la Edad Media como un paraíso perdido o una edad de oro hacia la cual fuera imperativo volver tan pronto como fuera posible. Para bien o para mal estamos viviendo en el siglo XX y lo único que está en nuestro poder es hacerlo lo mejor posible. La disolución de la Europa medioeval en grupos nacionales, acompañada por el crecimiento de instituciones educacionales cada día más nacionalizadas, ha sido, hasta donde podemos juzgarlo, un hecho prácticamente inevitable. Añadamos que la multiplicación de centros nacionales de cultura, en Europa primero y después en América, no puede ser considerada como un mal en sí misma. Por el contrario, muchas cosas buenas han ocurrido en el pasado y muchas más ocurrirán en el futuro como consecuencia de hecho de que muchos grupos humanos, trabajando en condiciones diferentes y desarrollando hábitos mentales también diferentes, cooperan sin embargo en el mismo esfuerzo para el progreso de la cultura. Aceptemos, pues, tranquilamente nuestros propios tiempos con la convicción firme de que hoy en día se puede hacer tanto bien como en cualquier tiempo pasado siempre y cuando que lo queramos y encontremos el camino para hacerlo.

Una segunda ilusión que debe desterrarse es la de que la carencia de unidad religiosa ineludiblemente condena al mundo moderno a vivir en un estado de completa dispersión, tanto en el orden moral como en el intelectual. Es verdad que la Edad Media fue ayudada poderosamente por su fe en la incuestionable validez de

la verdad cristiana; la unidad medioeval, por lo menos hasta cuando fue una realidad, fue esencialmente la unidad de la fe común. Pero había al mismo tiempo algo más que, estrechamente relacionado con ella y hasta con sus raíces fincadas en ella, era sin embargo distinto de ella. Cuando Alcuino murió, el 19 de mayo de 806, su sueño largamente acariciado estaba a punto de materializarse; para usar sus propias palabras, una nueva Atenas, había sido erigida en Francia, "una Atenas aún más excelente... la cual, ennoblecida por el magisterio de Cristo Nuestro Señor, llegará a aventajar toda la sabiduría y la cultura de la Academia". Con penetrante introspección, Alcuino se ha percatado inmediatamente de que la unidad religiosa no podrá sobrevivir, y menos todavía dar vida a organismos políticos desde adentro, si no se encuentra en ellos ya establecida por la cultura científica y literaria, algo así como una unidad natural. Tal como él mismo lo dijo, en la nueva Atenas las siete artes liberales servirían de escabel a los siete dones del Espíritu Santo.

Toda la historia intelectual de la Edad Media parece justificar el punto de vista de Alcuino al respecto. En aquellos tiempos el problema central que se presentaba ante las autoridades espirituales era el de la universalización de la fe cristiana. Un problema realmente muy intrincado, pues ellas estaban encargadas de la Iglesia Católica, y no hay que olvidar que católica significa universal; pero la fe no es universal por derecho propio porque, en rigor de términos, no puede ser lógica o experimentalmente comprobada. La sensación enconada de tal dificultad puede considerarse justamente como el origen psicológico del extraordinario desarrollo que alcanzó la cultura filosófica en el Medio Evo. Desde cuando la fe no podía ser probada por la razón, la única esperanza de universalizarla era la de hacerla por lo menos aceptable. De aquí el énfasis notable que pusieron los

teólogos medievales en el aspecto racional de la verdad religiosa así como también sobre el carácter universal de la verdad racional en sí considerada. Para la mayoría de ellos el fundamento necesario para estudios teológicos firmes era la lógica; para algunos de ellos lo eran las matemáticas y las ciencias experimentales tal como eran conocidas en aquellos tiempos; pero todos eran unánimes con respecto al principio fundamental, es decir, que si había una verdad filosófica, moral o científica, no podría ser sino una misma para todas las razas y las naciones. En resumen, parejamente con su creencia en el carácter universal de la fe religiosa había para esos *scholars* también una creencia igualmente fuerte en el carácter universal de la verdad racional.

Esta parte por lo menos de su ideal podría fructuosamente ser sostenida y, si fuera necesario, revivida en nuestros días. El problema de la unidad religiosa pertenece esencialmente a los teólogos, pero el problema de la unidad filosófica es en sí mismo un problema esencialmente filosófico, y si los filósofos no lo abordan, alguien lo hará por ellos y probablemente contra ellos. Es éste en verdad un punto en el cual cada uno y todos debiéramos sentirnos vitalmente interesados; la cultura y la enseñanza están en juego y con ellas la misma libertad de pensamiento que es su única fuente concebible. Gústenos o no, es la cruda verdad que después de perder nuestra común fe, nuestra común filosofía y nuestro arte común, estamos en grave peligro de perder hasta nuestra ciencia común y de trocarla por dogmas acuñados por el Estado.

Un tal desarrollo de las cosas era de esperarse. Hace bastantes años, en una reunión de la *Société Française de Philosophie* en la cual estaba sobre el tapete la noción de Democracia, el filósofo francés Jules Lachelier hizo la observación casual de que la única forma concebible de democracia era la teocracia y, añadía, ese tipo de teo-

cracia que William Penn había establecido en los bosques de Pensilvania.

Tanto Lachelier como Penn estaban seguramente aludiendo al Libro de los Jueces (XXI, 25), donde está escrito: *En esos días no había rey en Israel, pero cada cual hizo lo que creyó ser la verdad para él.* De manera bastante rara el libro añade que esos hombres libres se cansaron de su libertad y que cuando Samuel iba envejeciendo, fueron a él y le dijeron: *Danos un rey que nos juzgue, como lo tienen todas las naciones.* Y esas palabras fueron desagradables para Samuel porque había sido un buen juez; había hecho cumplir la ley del Señor pero tenía miedo de que hubiera inducido, por alguna culpa suya al pueblo de Israel a rechazar esa ley. El Señor vio sus pensamientos y le dijo: *Escucha bien la voz del pueblo en todo lo que te dice. Porque lo que ellos han rechazado no es a ti sino a mí para que no reine sobre ellos.* (1) Sin embargo, antes de conceder al pueblo judío lo que quería, Dios le dijo claramente lo que sería el poder del rey: *Se apoderará de vuestros hijos y los pondrá en sus carrozas y los hará sus cocheros y sus palafreneros para que vayan delante de su coche. Y sacará de entre ellos a los que vayan a arar sus campos y a cultivar su maíz y a los que deberán fabricarle armas y carrozas. Vuestras hijas también serán llevadas para hacerle afeites y para ser sus cocineras. Más aún, se llevará el diez por ciento de vuestro maíz para dárselo a sus sirvientes.*

(2) Hemos visto todo esto y algo más; pero desde cuando los hombres han declinado el ser gobernados por Dios y no habiendo nadie que arbitre sus rencillas con el Estado, es de preguntar: ¿quién va a servir de juez para el rey?

Esto aparece, a pesar de la forma paradójica que la expresa, como una aserción de Lachelier en su parte fun-

(1) I Samuel VIII, 7, (2), Ibid., 11-15.

damental verdadera, por lo menos en cuanto que, apenas los hombres rehusaron el ser gobernados directamente por Dios, estaban por ese sólo hecho condenándose a ser guiados directamente por el hombre. Y si se niegan a recibir de Dios los principios capitales de su moral y de su conducta social, se ven inmediatamente obligados a aceptarlos del rey o del Estado o de su raza o de su propia clase social. En cualquiera de esos casos, habrá una verdad filosófica, moral, histórica, y aun científica, decretada por el Estado, y mucho más tiránica en sus pretensiones y más efectiva en sus sistemas de opresión de la conciencia individual que cualquiera religión estatal pudo haberlo sido en el pasado.

Contra las intrusiones del Estado totalitario en sus varias formas, nuestra única protección concebible, humanamente hablando por lo menos, descansa en un poderoso renacimiento del sentido medioeval por una verdad de carácter universal. Digo sentido porque es una tentación natural para cada uno de nosotros el crearse una verdad de su propio cuño, según su propia imagen y semejanza, de tal suerte que su contemplación nos dé al mismo tiempo un placer egoísta de autocontemplación. Hemos tan a menudo pensado, escrito y enseñado a nuestros discípulos que el *descubrimiento* de la verdad es una cuestión personal, que hemos llegado o a pensar o a hacer creer a ellos que la verdad en sí es un asunto personal. Por mucho que sea el lugar más común, la verdad es infinitamente mejor que todo un sistema de los más originales errores. Es ahora, quizás, el tiempo oportuno para recordarnos y para enseñar a los demás que el viejo principio griego de que la unidad es mejor que la multiplicidad es verdad también. No la uniformidad, que no es otra cosa sino la simple carencia de diversidad, sino la unidad, lo que equivale a decir, la ordenación racional de una múltiple realidad. ¿Creemos que la verdad es una? ¿Estamos convencidos que la verdad consiste en encontrar un orden tanto donde lo

hay como en la naturaleza, y en ponerlo allí donde no lo hay o no lo hay suficientemente, como en la vida moral, social y política? Sobre nuestra respuesta a esta primera pregunta reposa el futuro de nuestra inteligencia y de lo que queda de nuestra libertad.

Si la contestamos afirmativamente, será entonces necesario que vayamos unos pasos más allá. Si es nuestra convicción honrada que la verdad es una, será nuestro deber absoluto el aferrarnos al racionalismo como a la única forma sólida de filosofía. Humana y naturalmente hablando no hay otra fuerza unificadora por encima de la razón. Podría hasta decirse que, hablando en términos absolutos, es la única fuerza realmente unificadora. Lo que es racionalmente verdadero es universalmente verdadero, porque la única cosa que está detrás de la verdad es la realidad misma, que es la misma para todos. No acontece así con el sentimiento, así sea moral, social o nacional; no así tampoco con la intuición, así se trate de la forma más alta de intuición estética o metafísica; y mucho menos con todo lo que dice relación a la voluntad, a las pasiones, a los deseos o a los intereses de toda clase. Siempre que la filosofía cede a la tentación de prescindir de la razón como poder directivo, trae consigo regularmente el triunfo de esas fuerzas oscuras cuya propia afirmación es su única posible justificación. Por profunda que sea la intuición será siempre mi propia intuición; por exquisito que sea el gusto será siempre mi propio gusto; por sagrados que sean los sentimientos serán mis propios sentimientos, y, a la larga, los intereses legales serán siempre mis propios intereses. Cuando esas fuerzas no sirven al egoísmo individual, sirven al egoísmo aún más tiránico de los grupos sociales y nacionales. La única cosa que en el orden natural es incondicionalmente y sin reservas ni mía ni tuya sino nuestra, es la razón. Pero ¿cuál es el uso adecuado de la razón?

Los filósofos medievales contestarían que consiste en su uso de acuerdo con su propia naturaleza, lo cual equivale a decir que hay que juzgar las cosas de acuerdo con lo que son. Todo racionalismo sano es al mismo tiempo un realismo. A despecho de sus muchas diferencias, todas las variedades del idealismo coinciden precisamente en esto, en que la naturaleza está determinada por las leyes de la inteligencia humana. El realismo medieval, por el contrario, se mantuvo firme siempre sobre la concepción griega de que la inteligencia humana acierta cuando se ajusta a la realidad. En otras palabras, el racionalismo medieval, en su más pura condición, siempre anduvo de la mano de cierto tipo de realismo. Ahora es un hecho que desde el siglo XVII el realismo ha sido considerado por la mayor parte de los filósofos como una posición ingenua y anticuada en filosofía. Hasta la reacción realista que recientemente se ha hecho presente, especialmente en Inglaterra y en los Estados Unidos, el escolasticismo era el único abanderado de esa causa perdida aparentemente. Estamos ahora comenzando a percatarnos de cuáles intereses vitales estaban en la liza, en el más concreto orden de la realidad, detrás de esas discusiones académicas. Cuando se las lleva a sus últimas consecuencias, las ideas racionales de tipo idealístico siempre consideran como justificado el prescribir a la realidad lo que debe ser. Siempre que rechaza todo criterio de orden material y exterior para saber lo que es verdad o falacia, el idealista termina ordinariamente por dar su propia verdad como el único dogma de validez universal. La razón se convierte entonces en el reverso de lo que debiera ser; en lugar de ser la fuerza aglutinante actúa entonces como el principio de división intelectual y social.

Es experiencia común para todos nosotros que nos satisfacemos fácilmente con nuestras propias ideas. Nos sentimos fuertes al construir teorías o una interpretación general de un enorme número de hechos basándonos sim-

plemente sobre el conocimiento de un muy pequeño número de hechos. Y una vez que hemos logrado nuestras convicciones nos aferramos a ellas, a pesar de todo lo que otras personas, igualmente satisfechas con sus propias convicciones, puedan decir en contra. ¿Qué significa todo esto sino que estamos naturalmente y normalmente aprisionados por nuestras propias convicciones? Lo que es verdad con respecto a las convicciones nuestras de todos los días lo es también para la filosofía y la ciencia. Al decidir que la mente humana es libre de imponer su propia ley a las cosas, el idealismo ha esclavizado la mente humana misma, bajo pretexto de liberarla de esas cosas. Esta es la razón por la cual estamos enfrentados hoy en día a varias interpretaciones científicas del mundo, cada una de las cuales es igualmente dogmática y contradictoria para las demás. Por lo que hace a la filosofía es absolutamente verdad que hoy cada filósofo tiene su propio sistema y que lejos de sentirse incómodo con la idea de que su sistema no es aceptado por nadie más, se regocija de ello. Si se considerara satisfecho con aceptar como verdad lo que todos los demás proclaman como verdad, no se consideraría original ni así lo considerarían los otros. Por regla general los filósofos modernos divergen; es a causa de su propia dignidad o más bien de su propia esencia, porque son idealistas, al paso que la única cosa que puede reconciliar las diferentes opiniones humanas es el reconocimiento de una realidad independiente sobre cuya existencia y naturaleza pueden llegar ellos a acuerdo. Tan verdad en el siglo XIII como en nuestros días que siempre ha habido muchas oposiciones doctrinarias y muchas disparidades filosóficas pero, al mismo tiempo, había entonces un común acuerdo con respecto a cierto número de doctrinas fundamentales, porque todos los filósofos admitían la existencia de un orden en las cosas y trataban de expresarlo. Siendo las cosas las mismas para todos, lo que pudieran decir de ellas era por lo menos susceptible de

comparación y lo que todos ellos decían representaba en el peor de los casos un esfuerzo para expresar la misma realidad. Hoy el esfuerzo de un idealista no tiene objeto diferente al de expresar su pensamiento; y donde quiera que nuestros profesores de filosofía en colegios y universidades con prevalencia del idealismo enseñan a los estudiantes a expresar sus propios pensamientos y a describir el mundo no como es sino como lo ven, todo ello da por resultado que tenemos tantas filosofías como opiniones; o más bien el resultado es que tenemos tantas filosofías y tan pocas opiniones.

Porque, en verdad, ¿qué es de una mente que se alimenta de sí misma? Es sumamente vacía. Como decía Santo Tomás de Aquino, la mente humana está hecha para decir que lo que es, es, y que lo que no es, no es. Así colocado sobre las cosas, el intelecto humano se alimenta de ellas asimilándolas y conformando sus propios pensamientos a su naturaleza. Cuando nuestro poder de conocimiento se ha colmado de cosas, entonces se convierte en una opinión y por ende puede expresarse, porque existe. Pero no lo puede hacer así si no reúne antes en sí ese conocimiento que encuentra solamente en el mundo exterior. Esta es la razón por la cual, cuando un profesor de filosofía pide a sus estudiantes el construir, cada cual, una concepción original del mundo, está olvidando que la única verdadera originalidad para una mente humana no está en describir las cosas como las ve sino como son y que solamente si un hombre cree en que la mente está regulada por las cosas, tendrá algo de verdad que decir.

Sentemos, pues, francamente que somos realistas; que no nos importa un sistema de filosofía tan personal que nadie, de no ser nosotros mismos, aceptaría. La verdadera libertad de la mente es la de ceder a la voz de los hechos; la de rechazar nuestras ideas preconcebidas siempre y cuando alguien está en capacidad de demos-

trarnos que son erradas; en otras palabras, la libertad mental consiste en una total emancipación de nuestros prejuicios personales y en nuestro integral sometimiento a la realidad. Este es el verdadero espíritu del realismo escolástico. Y además es cristiano. El Evangelio no nos manda que digamos: "Así me parece, así es"; o, "No lo creo así, luego no es así"; sino, "Est, est; no, no: es decir, que lo que es, es; que lo que no es, no es". O nos libertamos de las cosas y nos esclavizamos a nuestras mentes o nos libertamos de nuestras mentes porque acatamos las cosas. El realismo ha sido siempre y sigue siendo la fuente de nuestra libertad personal. Añadamos que, por la misma razón, sigue siendo la única garantía de nuestra libertad social.

Porque es una última e importantísima configuración de la filosofía medioeval que su racionalismo no fue solamente realismo sino también personalismo. A guisa de los árboles y de todo ser viviente, los hombres están individualizados y diferenciados unos de otros por sus cuerpos. Hé allí la razón metafísica por la cual, si bien arraigado en la materia, el individualismo es siempre fuente de divisiones y oposiciones. Cuando los hombres se consideran como meros individuos, entonces el llamado Liberalismo llega a prevalecer hasta que los desórdenes políticos y la injusticia social hace inevitable que el Estado se convierta en totalitario. El individualismo siempre engendra la tiranía, al paso que el personalismo siempre engendra la libertad, porque un grupo de individuos no es sino un rebaño así como un grupo de personas es un pueblo. Y así como por el cuerpo son individuos, por sus intelectos los hombres son personas. Es un carácter notable del conocimiento intelectual, por lo menos tal como lo entendieron los filósofos medioevales, que es a un mismo tiempo estrictamente personal y totalmente universal. Como ser racional cada uno de nosotros es una persona, es decir, una fuente original de conocimiento verdadero y de determinaciones libres. Sin

embargo, precisamente porque y hasta donde el conocimiento es racional, es universal por derecho propio. Las razones humanas y las voluntades humanas deben acordarse, siempre y cuando que cada uno conserve la fe en su propia naturaleza que es racional. Nuestra única esperanza es por tanto la de una reposición general del principio griego y medioeval de que la verdad, la moralidad y la justicia social y aun la belleza son necesarias y universales por derecho propio. Se resolvieran los filósofos, los científicos y los artistas a enseñar ese principio y si fuere menester a predicarlo oportuna e inoportunamente y entonces volvería a ser sabido que hay un orden espiritual de las realidades cuyo derecho absoluto incluye hasta el de juzgar al mismo Estado y, eventualmente, a libertarnos de su opresión.

El racionalismo, el realismo, el personalismo, hé allí los cimientos filosóficos del universalismo medioeval; hé allí también las condiciones filosóficas para su renacimiento en nuestros días. Ninguna nación ni ninguna raza ni ningún cuerpo colegiado tienen nada que perder al favorecer tal actitud; nunca fue la influencia francesa más calurosamente bienvenida o más universalmente sentida que en la décima-tercia centuria, cuando se manifestaba al través de esa curiosa Universidad de París, donde ninguno de los más famosos profesores era francés. Esta es una de las más útiles lecciones que podemos todavía aprender del Medio Evo y una lección que debiera permanecer delante de nuestras mentes como salvaguardia contra la peor de todas las esclavitudes, a la cual viene sometida la humanidad por los Estados totalitarios —la esclavitud mental—. Con esta condición de que no hay en el mundo nada por encima de la verdad, descansa la raíz misma de la libertad social e intelectual.

EDITORIAL
EL GRAFICO
Bogotá